GEDANKE UND WIRKUNG

FESTSCHRIFT ZUM 90. GEBURTSTAG VON NIKOLAUS POPPE

Herausgegeben von
Walther Heissig und Klaus Sagaster

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ASIATISCHE FORSCHUNGEN

MONOGRAPHIENREIHE
ZUR GESCHICHTE, KULTUR UND SPRACHE
DER VÖLKER OST- UND ZENTRALASIENS

Herausgegeben für das Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft
Zentralasiens der Universität Bonn

von Walther Heissig
Klaus Sagaster, Veronika Veit und Michael Weiers
unter Mitwirkung von Herbert Franke und Nikolaus Poppe

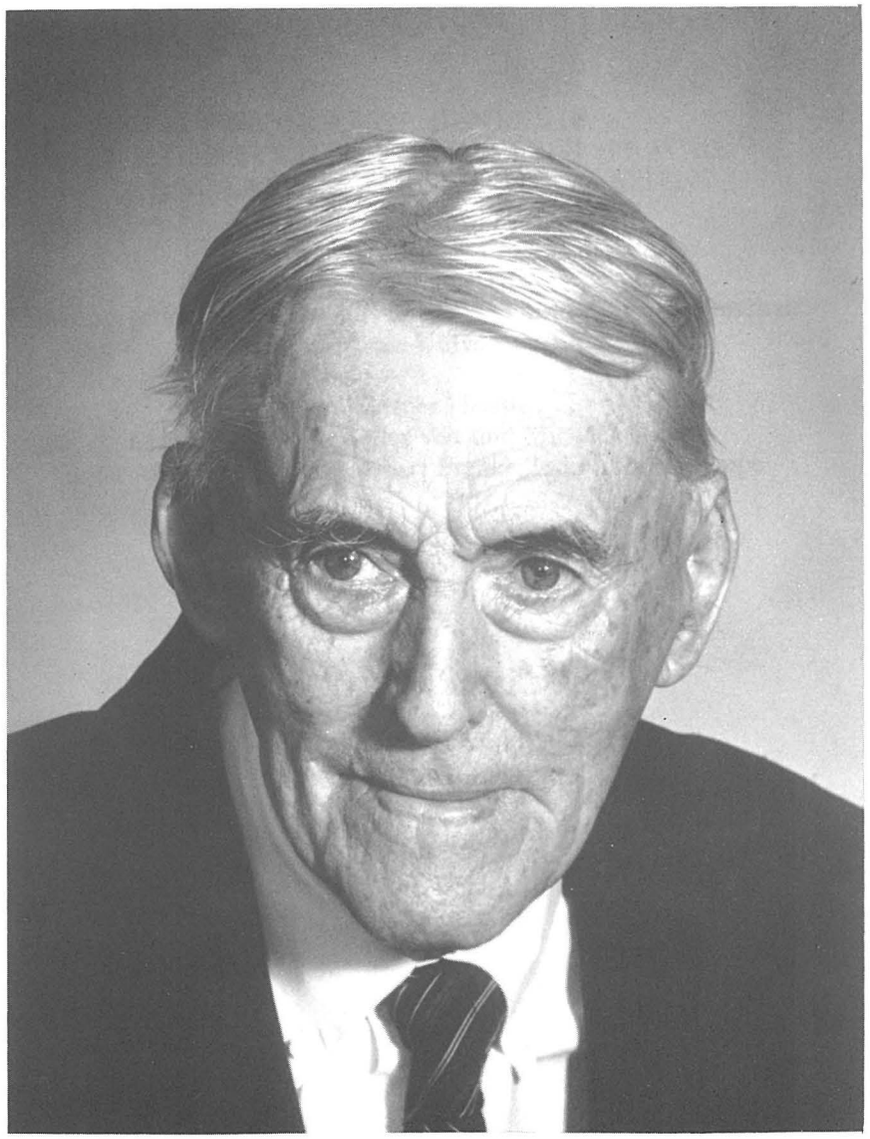
Band 108

GEDANKE UND WIRKUNG

FESTSCHRIFT ZUM 90. GEBURTSTAG
VON NIKOLAUS POPPE

1989

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

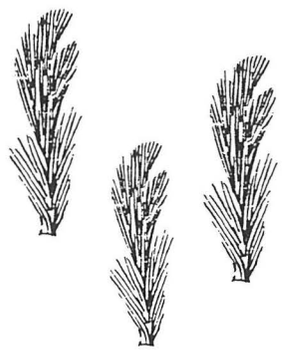


Nikolaus Poppe

GEDANKE UND WIRKUNG

FESTSCHRIFT ZUM 90. GEBURTSTAG VON NIKOLAUS POPPE

Herausgegeben von
Walther Heissig und Klaus Sagaster



1989

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Das Signet, ein Ausschnitt aus einem tibet.-mongolischen Blockdruck,
stellt aufstrebende Pflanzen dar.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Gedanke und Wirkung : Festschrift zum 90. Geburtstag von
Nikolaus Poppe / hrsg. von Walther Heissig u. Klaus Sagaster.
Wiesbaden : Harrassowitz, 1989
(Asiatische Forschungen ; Bd. 108)
ISBN 3-447-02893-9
NE: Heissig, Walther [Hrsg.]; Poppe, Nicholas: Festschrift; GT

© Otto Harrassowitz, 1989
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und
des Landes Nordrhein-Westfalen auf säurefreiem Papier der Fa. Scheufelen, Lenningen

ISSN 0571-320X

INHALTSVERZEICHNIS

Nikolaus Poppe zum 90. Geburtstag IX

Cirtautas, Arista Maria (Seattle)
Bibliography of Nikolaus Poppe: 1977–1987 XI

Aalto, Pentti (Helsinki)
Buriatica in der Sammlung Furuhjelm 1

Bawden, Charles R. (Iver, Bucks.)
Narrative Style in a Mongolian Oral Tale 11

Bese, Lajos (Budapest) †
Some Ethnic Designations in the "Secret History of the Mongols" . . 28

Bischoff, F.A. (Hamburg) und Sagaster, Klaus (Bonn)
Das Zaubersiegel des Činggis Khan 38

Chinggeltai (Höhhot)
On Subjective Mood and Objective Mood in the Monguor
Language 67

Cleaves, Francis Woodman (Cambridge, Mass.)
The Verb *Isaγalǰaγul-un/Nisaγalǰaγul-un* in Two Mongolian Letters
Patent of 1725 and 1726 76

Čoγiǰi (Höhhot)
Sine oldaγsan Rasipungsuγ-un nigen ǰokiyal (Ein neugefundenes
Werk des Rasipungsuγ 83

Doerfer, Gerhard (Göttingen)
Die Kopula im Chaladsch 106

Esin, Emel (Istanbul) †
Ḫanlar Ulaḳi (The Succession of Kings). On the illustrated Gene-
alogy, with Uyġur Inscriptions, of Mongol and Temürid Dynasties,
at the Topkapı Library 113

Franke, Herbert (Gauting)
Einige Wörter der J̌určensprache in chinesischer Umschrift 128

Hatto, A. T. (London)
Mongols in Mid-Nineteenth-Century Kirghiz Epic 139

Hattori, Shirô (Tokyo)
The ḥP'ags-pa Letters *e* and *ė* Represent One and the Same Mongolian Vowel 146

Heissig, Walther (Bonn)
Schamanenlegenden und ihr historischer Hintergrund 152

Jagchid, Sechin (Provo, Utah)
The „Uighur Horses" of the T'ang Dynasty 175

Kałużyński, Stanisław (Warschau)
Zum Begriff *obog* in der „Geheimen Geschichte der Mongolen" . . . 189

Kämpfe, Hans-Rainer (Bonn)
Toward a Functional View of Classical Mongolian Grammar 196

Laude-Cirtautas, Ilse (Seattle, Wash.)
Der kirgisische Dichter-Sänger Sayïmbaj Orozbaq Uulu (1867–1930) und das Epos *Manas* 207

Menges, Karl Heinrich (Wien)
Aus dem animistisch-schamanistischen Wortschatz der Altajer 221

Miller, Roy Andrew (Seattle, Wash.)
How to Play Poker in Altaic 252

Okada, Hidehiro (Tokyo)
Dayan Khan in the Battle of Dalan Terigün 262

Pritsak, Omeljan (Cambridge, Mass.)
The Origin of the Name *Sibir* 271

Rachewiltz, Igor de (Canberra)
The Title Činggis qan/qaγan Re-examined 281

Rinčindorǰi (Beijing)
„J̌angγar" kiged mongγol arad-un baγaturliγ-un tuuli-yin öb ulamǰilal („J̌angγar" und die Überlieferung der mongolischen Heldenepen) 299

Röhrborn, Klaus (Gießen)
Zur Problematik der Eigennamen im Schriftmongolischen 322

Sinor, Denis (Bloomington, Indiana)
Turkic *Yer* „Ground, Place, Earth" ~ Chuvash *Śer* ~ Hungarian *Szer* 329

Stary, Giovanni (Venedig)
Eine bisher unbekannte mandschurische Steininschrift vom Gedeng-Berg 336

Tekin, Talât (Ankara)
Inner-Turkic Evidence for the Correspondence Turkic /š̃/, Chuvash /ś/ and Mongolian /č/ 341

Tryjarski, Edward (Warschau)
Eine merkwürdige Umwandlung des protobulgarischen *taŋra* in den christlichen *théos* 346

Uray-Kőhalmi, Käthe (Budapest)
Über mongolische Elemente in tungusischen Erzählungen 354

Veit, Veronika (Bonn)
„Über die Körpergröße eines Menschen und die Zahl der Lebensjahre" 361

Weiers, Michael (Bonn)
Anmerkungen zu einigen sprachlichen Eigenheiten des Südostmongolischen im 17. Jahrhundert 366

NIKOLAUS POPPE ZUM 90. GEBURTSTAG

Nur wenigen Gelehrten ist es vergönnt, noch zu Lebzeiten Ausmaß und Tiefenwirkung ihrer wissenschaftlichen Leistungen zu erfahren. Doch dies trifft auf den großen Altaisten und Mongolisten Nikolaus Poppe zu, der am 8. August 1987 seinen 90. Geburtstag feierte. Die vielen Würdigungen seiner Arbeiten, die in den vergangenen Dezennien anläßlich seines 60., 70. und 80. Geburtstages erschienen sind, machen es überflüssig, viel zu sagen. Man würde sich oder andere in der Bewunderung und Anerkennung dieser einmaligen Leistung als Lehrer und Forscher wiederholen. Auch sein bisheriger Lebensweg, auf dem viel Schweres, darunter auch der Verlust der Heimat, bewältigt werden mußte, ist bekannt und von ihm selbst in der ihm eigenen bescheidenen und nichts beschönigenden Weise in seiner Autobiographie erzählt worden. Es ist ein Lehrstück zur Geschichte jener Generation von Gelehrten, die seit dem Beginn des 1. Weltkrieges bis in die heutige Zeit Zeuge des oft verwirrenden Geschehens war.

Nikolaus Poppe hat trotz all dieser Schwierigkeiten eine bewundernswerte wissenschaftliche Leistung vollbracht, die der internationalen Altaistik und insbesondere der Mongolistik neue Impulse gegeben hat, indem er für die Lösung vieler Fragen oft erst deren methodologische Grundlagen geschaffen hat. Die in dieser Festschrift veröffentlichten Beiträge von Angehörigen jüngerer Generationen bezeugen, wie stark Nikolaus Poppes Forschungen und Denkanstöße weitergewirkt haben. Sie sind dafür nur ein bescheidener Dank, aber der große alte Gelehrte möge ihnen entnehmen, daß seine Leistungen von den Jüngeren als Verpflichtung zur Weiterarbeit angesehen werden. Das verspätete Erscheinen des Buches, das wir zu entschuldigen bitten, erklärt sich aus Schwierigkeiten bei der Beschaffung der nötigen Mittel.

Bonn, im Februar 1989

WALTHER HEISSIG KLAUS SAGASTER

BIBLIOGRAPHY OF NICHOLAS POPPE: 1977–1987*

Compiled by
Arista Maria Cirtautas (Seattle, Wash.)

Books and Articles

1977

259. "On Chuvash-Mongolian Linguistic Contacts." *JAOS* 97: 111–114.
260. "The Altaic Plural Suffix -**t*." *StOr* 47: 165–174.
261. *Mongolische Epen VI* (Mongolian Epics VI). Translation of the Collection C. Ž. Žamcarano, *Bűxű Xara Xűbűűn Ül'gernűűd*. 282 pp. *AF,* vol. 53. Wiesbaden.
262 "The Use of Colour Names in Mongolian." *The Canada-Mongolia Review* 3: 118–134.

1978

263. *Tsongol Folklore*. Translation of the Collection *Jazyk i kolxoznaja poèzija burjat-mongolov Selenginskogo ajmaka* (The Language and Collective Farm Poetry of the Buriat-Mongols of the Selenga Region). 150 pp. *AF,* vol. 55. Wiesbaden. See number 86.
264. "Das mongolische Heldenepos *Dzalūdai Mergen*" (The Mongolian Heroic Epos *Dzalūdai Mergen*). *ZAS* 12: 35–88.
265. "A New Symposium on Old Mongolian Literature." *ZAS* 12: 593–602.
266. "Expressions of Gratitude in Mongolian." In *Society and History, Essays in Honor of Karl August Wittfogel*. Edited by G. L. Ulmen. The Hague, 1978. pp. 399–401.

* This bibliography is an appendix to the bibliography published ten years ago to honor Nicholas Poppe on his eightieth birthday (Nicholas Poppe, *A Bibliography of Publications from 1924 to 1977*. Compiled by Arista Maria Cirtautas. *Parerga* 4, Institute for Comparative and Foreign Area Studies, University of Washington, Seattle 1977). The numbering of the works listed here and the abbreviations follow this earlier publication from which unfortunately one article published in 1958 has been omitted:
167 a. "Der Parallelismus in der epischen Dichtung der Mongolen" (Parallelism in the Epic Poetry of the Mongols). *UAJb* 30: 195-228.

1979

267. "Jurchen and Mongolian." In *Studies on Mongolian.* Proceedings of the First North American Conference on Mongolian Studies. Edited by H. Schwarz. Western Washington University Press, Bellingham. pp. 30–37.
268. "Zur Erforschung der mongolischen Epenmotive" (On the Study of Mongolian Epic Motives). In *Die mongolischen Epen: Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. AF,* vol. 68, pp. 28–36.
269. "Noyan Khutugtu Rabjai and Mongolian Folklore." In *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke.* Edited by Wolfgang Bauer. *Münchener Ostasiatische Studien,* vol. 25, pp. 191–196, Wiesbaden.

1980

270. *Mongolische Epen IX.* (Mongolian Epics IX). Translation of the Collection C. Ž. Žamcarano, *Proizvedenija narodnoj slovesnosti mongol'skich plemen,* vol. 1. 515 pp. *AF,* vol. 65. Wiesbaden.
271. "On Some Altaic Designations of Location." *Monumenta Serica,* vol. 33 (1977–1978), pp. 407–423.

1981

272. "The City in Mongolian Epics." *CAJ* 35: 89–94.
273. "Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen" (The Swanmaidens in the Epic Poetry of the Mongols). In *Fragen der mongolischen Heldendichtung.* Teil 1. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1979. *AF,* vol. 72, pp. 101–108.

1982

274. "On Some Suffixes of Plant Names in Mongolian." *ZAS* 15: 383–390.

1983

275. "On Some Mongolian Adverbs of Turkic Origin." *Acta Orient. Hung.* 26: 405–411.
276. "Chaladsch und die altaische Sprachwissenschaft" (Khalaj and Altaic Linguistics). *CAJ* 27: 112–120.

277. "The Ural-Altaic Affinity." In *Symposium Saeculare Societatis Fenno-Ugricae. MSFOu* 185: 189–199.
278. *Reminiscences.* Edited by H. Schwarz. 331 pp. Western Washington University Press, Bellingham.

1984

279. "Zum Motiv der dankbaren Tiere in der mongolischen Volksdichtung" (On the Motive of the Grateful Animals in the Mongolian Oral Literature). In *Documenta Barbarorum.* Festschrift für Walther Heissig. Edited by K. Sagaster and M. Weiers. Wiesbaden. pp. 267–271.

1985

280. *Mongolische Epen XI.* Übersetzung von neun Gesängen aus der Sammlung *Žaṇh'r,* II. bot' (Translation of Nine Epic Songs from the Collection: *Žaṇh'r,* vol. II). *AF,* vol. 89. Wiesbaden.
281. "Betrayal and Murder in Mongolian Epics." In *Fragen der Mongolischen Heldendichtung.* Teil III: Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983. Edited by W. Heissig. *AF,* vol. 91, pp. 89–94.

1987

282. "On Some Diabolic Characters in Mongolian Epics." In *Fragen der mongolischen Heldendichtung.* Teil IV: Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1985. Edited by W. Heissig. *AF,* vol. 101, pp. 63–70.

In Press

283. "Mongolian Loanwords in Kazakh." *Proceedings of the Symposium on Minorities in China, Santa Barbara, California, January 27–29, 1986.*
284. "Schamanenweihe bei den Aga-Burjaten" (Ordainment of Shamans Among the Aga-Buriats). In *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. 27th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Walberberg, Federal Republic of Germany. June 12th to 17th, 1984.* Edited by Klaus Sagaster in colaboration with Helmut Eimer. Wiesbaden 1989. (Asiatische Forschungen. 105.)

Reviews

1977

169. Čeremisov, *Burjatsko-russkij slovar'.* Moscow, 1973. *Mongolian Studies, Journal of the Mongolia Society, vol. 3, pp. 133–135.*
170. H. Serruys, *Kumiss Ceremonies and Horse Races: Three Mongolian Texts. AF,* vol. 37. Wiesbaden, 1974. *Mongolian Studies, Journal of the Mongolia Society,* vol. 3, pp. 135–138.
171. Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskix jazykov. Materialy k ètimologičeskomu slovarju. Vol. 1: a-ṇ. Leningrad, 1975. *CAJ* 21:158–160.
172. M. Weiers, *Schriftlich Quellen in Mogolī.* 2. Teil. Opladen, 1976. *JAOS* 97: 581–582.

1978

173. I. V. Stebleva, *Poètika drevnetjurkskoj literatury i ee transformacija v ranneklassičeskij period.* Moscow, 1976. *CAJ* 22: 166–168.
174. B. V. Boldyrev, *Kategorija kosvennoj prinadležnosti v tunguso-man'čžurskij jazykax.* Moscow, 1976. *CAJ* 22: 138–139.
175. G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit.* Vol. IV. *Türkische Elemente im Neupersischen (Schluß) und Register zur Gesamtarbeit. VOK,* vol. 21 Wiesbaden, 1975. *CAJ* 22: 140–141.
176. E. Finckh, *Grundlagen tibetischer Heilkunde, Nach dem Buche rGyud bźi.* Vol. 1. Uelzen, 1976. *CAJ* 22: 143–144.
177. K. Grønbech and J. R. Krueger, *An Introduction to Classical Literary Mongolian.* Second edition. Wiesbaden, 1976. *CAJ* 22: 144–145.
178. W. Heissig, *Die mongolischen Handschriftenreste aus Olon Süme, Innere Mongolei (16.–17. Jhdt.). AF,* vol. 46, Wiesbaden, 1976. *CAJ* 22: 145–146.
179. K. Sagaster, *Die Weiße Geschichte. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den beiden Ordnungen, Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. AF,* vol. 41, Wiesbaden, 1976. *CAJ* 22: 157–158.
180. L. I. Sem, *Očerki dialektov nanajskogo jazyka. Bikinskij (ussurijskij) dialekt.* Leningrad, 1976. *CAJ* 22: 159–160.
181. T. Tekin, *Ana türkçede aslî uzun ünlüler.* Ankara, 1975. *CAJ* 22: 168–169.

182. R. Žagvaral, *Mongol xélnij xündétgélijn üg.* Edited by Sh. Luvsanvandan. Ulan Bator, 1976. *CAJ* 22: 172–173.
183. J. R. Krueger, *The Kalmyk-Mongolian Vocabulary in Stralenberg's Geography of 1730.* Asiatica Suecana, Early 18th Century Documents and Studies, vol. 1. Stockholm, 1975. *JAOS* 98: 187–188.
184. *Altaica Collecta.* Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference. Edited by W. Heissig Wiesbaden, 1976. *The Canada-Mongolia Review,* vol. 4, no. 1: 74–77.

1979

185. A. Mostaert, *Le matériel mongol du Houa i i yu de Houng-ou (1389),* Edited by Igor de Rachewiltz with the assistance of Anthony Schönbaum. *Mélanges Chinois et Bouddhiques,* vol. 18. Bruxelles, 1977. *The Canada-Mongolia Review,* vol. 5 pp. 87–88.
186. B. Scherner, *Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen.* Versuch einer Chronologie ihrer Lautveränderungen. *VOK,* vol. 29, Wiesbaden. *CAJ* 23: 143–144.
187. V. M. Illič-Svityč, *Opyt sravnenija nostratičeskix jazykov. (Semitoxamitskij, kartvel'skij, indoevropejskij, ural'skij, dravidijskij, altajskij). Sravnitel'nyj slovar' (l–ž). Ukazateli.* Moscow, 1976. *FUF* 43: 222–225.
188. M. P. Xomonov, *Burjatskij geroičeskij èpos "Geser", Exirit-bulgatskij variant,* Ulan-Udè, 1976. *ZAS* 13: 536–538.
189. *Olon ulsyn mongolč érdémtnij III ix xural* (Third International Congress of Mongolists). Ulan Bator, 1977. *ZAS* 13: 539–540.
190. *Aman Zoxiol Sudlal. Studia Folclorica Instituti Linguae et Litterarum Academiae Scientiarum Respublicae Populi Mongolici,* vol. 10. Ulan Bator, 1977. *ZAS* 13: 540–541.
191. J. Street, *Altaic Elements in Old Japanese,* Part 2. Madison, Wisconsin, 1978. *ZAS* 13: 541–542.

1980

192. I. A. Manžigeev, *Burjatskie šamanističeskie i do šamanističeskie terminy, opyt ateističeskoj interpretacii.* Moscow, 1978. *CAJ* 24: 146.
193. R. Rupen, *How Mongolia is Really Ruled. A Political History of the Mongolian People's Republic, 1900–1978.* Stanford, California, 1979. *ZAS* 14: 233–234.
194. J. Norman, *A Concise Manchu-English Lexicon.* Seattle, Washington, 1978. *ZAS* 14: 234.

195. U. Zagdsüren, *Mongol dunny sudlalyn tovč tojm. Corpus scriptorum mongolorum Instituti Linguae et Litterarum Academiae Scientiarum Respublicae Populi Mongolici,* vol. 19. Ulan Bator, 1975. *Mongolian Studies, Journal of the Mongolia Society* 5: 118–119.
196. *Tungusica.* Vol. 1: *Beiträge zur nordasiatischen Kulturgeschichte.* Edited by Gerhard Doerfer and Michael Weiers. Wiesbaden, 1978. *JAOS* 100: 394–395.

1981

197. I. Laude-Cirtautas, *Chrestomathy of Modern Literary Uzbek.* Wiesbaden, 1981. *CAJ* 25: 317–318.
198. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskix jazykov. Materialy k ètimologičeskomu slovarju,* vol. 2: o–è. Leningrad, 1977. *CAJ* 25:159–160.

1982

199. *Geser Rëdzia-wu, Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen)-Version des Geser Epos aus Amdo.* In Facsimilia und mit einer Einleitung. Edited by Walter Heissig. *AF,* vol. 70. Wiesbaden, 1980. *CAJ* 26: 314.

1983

200. H. P. Vietze, *Wörterbuch: Deutsch-Mongolisch.* Unter Mitarbeit von Akademiemitglied Prof. Dr. sc. Zendiin Damdinsüren u. a. Leipzig, 1981. *CAJ* 27: 318–319.
201. W. Heissig, *Mongolische Ortsnamen,* Teil III: Planquadratzahlen und Namensgruppierungen. Edited by S. Rašidondug, H. R. Kämpfe und V. Veit. Wiesbaden, 1981. *CAJ* 27: 318.
202. C. R. Bawden, *Mongolische Epen X. AF,* vol. 75. Wiesbaden, 1982. *Monumenta Serica* 35: 650–651.
203. K. G. (= H.) Menges, *Vostočnye èlementy v "Slove o polku Igoreve".* Leningrad, 1979. *UAJb,* Neue Folge, vol. 3: 229–230.

1984

204. P. Xorloo, *ŠUA-ijn survalžlagč gišüün. Mongol Ardyjn Erööl.* Ulan Bator, 1969. *ZAS,* 17: 231–232.

1985

205. S. Ju. Nekljudov, *Geroičeskij èpos mongol'skich narodov.* Ustnye i literaturnye tradicii. Moscow, 1984. *ZAS,* 18: 311–313.

Pentti Aalto (Helsinki)

BURIATICA IN DER SAMMLUNG FURUHJELM

Ein Mann namens Vergenhans, gräzisiert Johannes Nauclérus, aus Württemberg ließ sich zur Zeit der Reformation im Königreich Schweden nieder. Um 1650 siedelte ein Zweig dieser Familie nach Finnland über, wo sie gegen Ende des folgenden Jahrhunderts in den Adelstand erhoben wurde und den Namen Furuhjelm annahm. Die männlichen Mitglieder der Familie dienten dem Staat als Offiziere oder Beamten. Einer von ihnen, Otto Wilhelm Furuhjelm (1784–1871) studierte Jura und diente dann als Übersetzer des Finnischen und Schwedischen beim Senat. Drei von seinen Söhnen kamen zu wichtigen Ämtern im russischen Fernen Osten und in Alaska. Der jüngste von diesen, Carl Harald Felix Furuhjelm, geboren 1830, studierte Jura, und wurde dann aufgrund seiner Sprachkenntnisse beim Generalgouverneur Finnlands angestellt. Schon 1854 erhielt er aber einen Posten bei der ostsibirischen Verwaltung in Irkutsk. Im Jahre 1857 trat er das Amt eines Spezialisten für europäische Sprachen bei der transbaikalischen Verwaltung an. Von Amts wegen hatte er u. a. den Generalgouverneur N. N. Muravjev auf Reisen zu den verschiedenen Völkerschaften des Gebietes zu begleiten. Er nahm auch teil an der Amur-Expedition Muravjevs, und eine Landzunge Sachalins wurde nach ihm Kap Furuhjelm genannt. Seit 1860 diente er wieder in Finnland und dann beim finnischen Ministerstaatssekretär in St. Petersburg. Im Jahre 1869 wurde Harald Furuhjelm zum Mitglied der Russischen Geographischen Gesellschaft gewählt, und zum Verwalter der kaiserlichen Apanagen im Amurland ernannt, wo er Nachodka als seinen Amtswohnsitz erwählte. Schon 1871 starb er aber an einer durch eine Verwundung verursachten Gangräne, und wurde in Nachodka begraben.

Schon nach seiner ersten Wirksamkeitsperiode in Ostsibirien hatte Harald Furuhjelm seine Naturaliensammlung der Universität Helsinki geschenkt. Nach seinem Tod übergab sein älterer Bruder Hjalmar Furuhjelm eine Sammlung seiner wissenschaftlichen Aufzeichnungen der Finnischen Gesellschaft der Wissenschaften. Furuhjelms jakutische und tungusische Materialien gab ich 1985 heraus im *Bulletin of the Institute for the*

Study of North Eurasian Cultures Hokkaido University 17 (S.7–17). Als Beamter der Provinz Transbaikalien hatte Harald Furuhjelm auch an der Grenzziehung zwischen Rußland und China und an anderen kartographischen Arbeiten teilgenommen. Unter seinen nachgelassenen Papieren gibt es auch eine Anzahl Kartenskizzen von den transbaikalischen Gebieten. Die beigefügte Skizze beschreibt das Wohngebiet der transbaikalischen Burjaten.

Es gibt in der Sammlung ferner eine mongolische Wortliste sowie verschiedene Notizen über Burjaten, u.a. russische Lieder, eine Beschreibung der Chori-Burjaten, und eine Sammlung burjatischer Personennamen mit Erklärungen. Acht Folioseiten enthalten 58 Бурятския пословицы собранныя со словъ Баргузинскихъ Бурятъ.

Wahrscheinlich hat ein Burjate zuerst die Sprichwörter in mongolischer Schrift geschrieben, dann hat vielleicht eine andere Person die russische Übersetzung und eine dritte Aussprachebezeichnung in kyrillischer Schrift beigefügt. In der letztgenannten ist auch der Akzent angegeben worden. Die Akzente dürften zugleich die lange Quantität der betreffenden Vokale angeben, wie in Furuhjelms jakutischen und tungusischen Materialen. Andererseits habe ich keinen Fall der Konsonantenverdoppelung gefunden, obgleich er diese im Jakutischen und Tungusischen verwendet, um eine kurzvokalige akzentuierte Silbe zu bezeichnen.

Derjenige der die schriftmongolische Form der Sprichwörter geschrieben hat, scheint seine Aufgabe nicht besonders gut beherrscht zu haben. Offenbar war auch derjenige, der die Aussprache notierte, kein guter Phonetiker. Trotz der Überschrift handelt es sich nicht um die Aussprache des Burjatischen sondern um eine dialektisch gefärbte Deutung des mongolischen Schriftbildes.

Auffallend ist der Nichtgebrauch der Zeichen für *ü* und *ö,* und die Anwendung des *o,* z.B. (1) *bosalaksan* trotz der Allitteration mit *buroldaksan,* (40) *xòrdon* = *qurdun* (nach Poppe p.333 wäre dies ein Khoriburjatischer Zug). Weil im Schwedischen ein *o* als *u* und ein *u* als *ú* ausgesprochen wird, könnte die obenerwähnte Schreibweise auch Furuhjelms eigene phonetische Gewohnheiten widerspiegeln. Andererseits hat auch Castrén z.B. *nomon* gehört und geschrieben. Eigenartig scheint Furuhjelms Wiedergabe des mongolischen *e* durch ein *y* (ы), z.B. *-eče* = *-ečy, degere* = *dygỳry* (Castrén schreibt *dêre*), *emegel* = *ėmygėl', segül* = *sygul', nere ben* = *nyry byn* (4), *kereldegsen* = *kyrėldyksỳn'* ~ *kyryldyksyn* (15), *mergen* = *mỳrgyn'* (24), *sečen* = *sỳcỳn* (40), *erdem* = *ėrdym* (41) usw. In [illegible]er russischen Grammatik (§47) bemerkt Berneker, daß das russ. *y* (ы) einem *ə* ganz nahe steht, und man dürfte denken können, daß Furuhjelms *y* eine

ähnliche Aussprache des mongolischen *e* in gewissen Stellungen wiedergeben soll. Auch Castrén schreibt *meɣe* und *mùŋö* 'Geburtsflecken'.

In der Aussprachebezeichnung ist *i* oft durch *e* vertreten (ein Buriatismus), z.B. *kikü* = *kèku* (3), *kibesü* = *kebasu* (37), *bariqu* = *bàrexo, iyen* = *éen'* (4, 56), *iyer* = *éer"* (39), *nigül* = *nègul'* (19), *niɣur* = *negur"* (43), *qani* = *xàne* (22), *serigün* = *syregùn'* (25), *yi* (Acc.) = *ge* (27), *čino* = *čèno* (33), *čisu* = *čèso* (52), *čilaɣun* = *čelogùn', šibaɣun* = *čèbugon'* (55), *šili* (*šilün*) = *čèlu* (45), *širbüsün* = *čèrbusùn'* (45), *ariki* = *àrke* (50), *ilegü* = *éleku.* Ein Diphthong kann durch einen langen Vokal vertreten sein, z.B. *qayiratai* = *xàratàj* (23).

Unter den Wörtern scheint es kein einziges Beispiel für die ausdrücklich burjatische Entwicklung *s* > *h* zu geben, während *č* > *š* ~ *s, čaɣan* = *sàgan* (58), *sečen* = *sỳsyn'* (24, 26), *yirtinčü* = *žirtunsu* (25), auch durch umgekehrte hyperkorrekte Fälle *š* > *č* vertreten ist: *iši* = *iči* (34), *šibaɣun* = *čèbugon'* (4), *mongdaši* = *mondači, oldaši* = *oldači* (9), *qaɣačaši* = *xàxasači* (22). Entsprechende Schreibfehler scheinen schon in dem Schriftmongolischen Text vorzukommen, z.B. *čodu-yi* statt *sodu-yi* = *sòdo-ge* (27).

Wegen ihres Alters dürften Furuhjelms in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts aufgezeichneten Sprichwörter der burjatischen Folkloristik von gewissem Interesse sein können. Interessant ist M.E. der Gebrauch des Nomen perfecti, z.B. *öggügsen* 'gegeben haben', *türkigsen* 'gesalbt haben' (43) usw., weil diese Form dem "gnomischen Aorist" des Griechischen bzw. dem Perfectum logicum im Lateinischen so nahe kommt.

Einzelne Sprichwörter sind auch in anderen Sammlungen belegt. So hat Nr.4 eine genaue Entsprechung in D-R 3502, Nr.6 kann mit D-R 3462, Nr.13 mit Ordos 290 und 299 verglichen werden. Nr.15 hat Entsprechungen in D-R 2420, Č.S. 329 (s.v. *noën*) und in dem von Ramstedt KWb. S. 188b (s.v. *xormā̀*) zitierten Halbvers. Nr.16 ist mit D-R 996 beinahe identisch, wie auch mit dem bei Čeremisov S.163 (s.v. *güzer*) zitierten Sprichwort. Der erste Teil der Nr.18 gleicht der Variante, zitiert unter Ordos 290, wie auch D-R 4748–4751; Nr.22 ist mit D-R 4247 identisch; mit Nr.25 vergleiche man D-R 868–9, mit Nr.29 Č.S. 254 (s.v. *zajaata*), mit Nr.35 Č.S. 776 (s.v. *ere*), mit Nr.44 D-R 1215 und Ordos 368, mit Nr. 46 Č.S. 353 (s.v. *olzo*), mit Nr.47 D-R 5772, mit Nr.53 D-R 4490.

Die russische Übersetzung ist im allgemeinen ziemlich ungenau, teilweise recht vage, dann und wann sogar fehlerhaft: z.B. Nr.16 *sklepě* 'im Gewölbe' ist ein offenbarer Fehler, der mongolische Text setzt *klevetě* 'in der Verleumdung' voraus, und so steht es in der Übersetzung bei Čeremisov. Neben Schreibfehlern begegnen uns auch zahlreiche Verstöße gegen

die Grammatik. Trotz seiner schönen Handschrift hat der Übersetzer die russische Sprache nicht zureichend gut beherrscht. Ich habe sein Russisch buchstabengetreu abgeschrieben.

Bei der Transliterierung der mongolischen Schrift bin ich dem Mostaertschen Wörterbuch gefolgt. Das kyrillische Alphabet wird nach dem ISO System transliteriert. In der Aussprachebezeichung sind auch ь und ъ gebraucht worden, aber so undeutlich geschrieben, daß ihre Wiedergabe recht unsicher bleibt. Wo eine Lesung bzw. ihre Bedeutung mir unklar schien, habe ich sie mit einem Fragezeichen versehen.

1. *bučalaγsan eče aγuxu, boroldaγsan eče suruqu* (bosalaksàn' ĕcy agùxo, buroldaksàn' ĕcy sòroxo): отъ кипящаго пить, отъ сѣдающаго (!) спроситъ (?).
2. *noγuγan degere yabuγsan toroγ ügei, nomuγan ber yabuγsan ǰemi ügei* (nogogòn' dygỳry jaboksòn' tòrok' ùgej, nòmogòn' bĕr' jaboksòn' zỳmy ùgej): ходить по зелени небываетъ пыли, жизнь скромная неимѣетъ вины.
3. *toxoi modu bederǰü emgel kikü, tomoyon tu kümün bederǰü noyan bariqu* (tòxoj modu bèderžu ėmygėl' kèku, tòmoë tù kumun' bìderžu nòën' bàrexu): для дѣлания сѣдла отыскивай крывливатое (?) дерево, для дѣланияа начальника отыскивай почетнаго человѣка.
4. *toγon (?) šibaγun segül iyen qadaγalaqu, tomoyon sayid nere ben qadaγalaqu* (togo čebugon' sygul' ėen' xadalgaxo (!), tomoen' sajd" nyry byn' xadalgaxo): птицы (!) павлинъ (!) сохраняетъ хвость, почетный (!) господа (!) сохраняетъ честь.
5. *ere kümün u ǰiluγu a (?) urtu (?), ergültü (?) yin mör olan,* (ėry kumun' nu žilogo ortu, irkultuin' mur" olan'): поводъ мужщина (?) долга, переходниивый путь (?) много.
6. *taniγsan edüi du tayiγu a (?) görügesün, taniγsan qoyina tangγlai yin qaγudusun* (taniksan' ėduj du tajgo gurgėsun', taneksan' xojno tangalajn' xagodoson'): пока незнакомъ подобно лѣсной козѣ, когда знакомъ ('?) сладость въ небѣ рта.
7. *noyiton du čabaγu beki, nomuγan du sedkil beki* (nojtòndu sàbagu bèke, nòmogon' du sidkel" bèke): мокротинѣ (?) крѣпокъ клей, въ смиренномъ крепокъ (!) совѣсть.
8. *erdem du elikü ügei, ǰigür tu bütürkü ügei* (èrdėm' du èleku ùgej, žigur" tu budurku ùgej): ученности (!) несотрется, крылатый (!) не спотknется.

9. *bui čig daγan mongdaši ügei, ügei čig daγan oldaši ügei* (bòj sàk" dàgan" mondàči ùgej, ùgej sàk" dàgan" òldači ùgej): когда есть дивать (?) не куда, когда нѣтъ взять негдѣ.
10. *süü tu gegün u unaγan, ug tu kümün u üre* (sù tu gegunu onaga oktu kumun' nu ùre): жеребенокъ молочный кобылы, дитя человѣка (рода) славнаго.
11. *oyira du üge buu alda, oroyo du uryа buu alda* (òjra du ugė bu alda, òroë̈ du ùrga bu alda): въ скорости (?) не кайся (?), въ неймѣ крюка (?) не лешайся (?).
12. *yeke üge kelekü eče yeke ümkügsen degere* (èkė ùgė kĕlėku ĕcy èkė ùmkuksyn' dỳgyry): чемъ много похвалятся, лучше поболѣ проглотить.
13. *qaγurai modun du nabči ügei, qaγurmaγ üge du buyan ügei* (xàgurài mòdon' du nàbči ùgej, xàgurmàk' ùgė du bùjan' ùgej): въ сухомъ деревѣ нѣтъ листья, въ ложномъ словѣ нетъ счастья.
14. *tayilabasu tengri yin ǰoriγ, ayiladbasu noyad un ǰoriγ* (tìjlybasu tĕngerìn" zòrek", ajladbasù nòjad" dun' zòrek"): захотеть воля небѣси (?), приказать воля начальства.
15. *noqai ber kereldegsen qorumui ügei, noyad ber kereldegsen toluγai ügei* (nòxoj bėr' kyrėldyksỳn' xormòj ùgej, nòjad" bėr' kỳryldyksyn' tòlogoj ùgej): сора (?) съ совакой лешаетъ (?) подола, ссора съ начальствомъ лишаетъ головы.
16. *gün du olum ügei, güǰir tu dayu ügei* (gùn' du òlom" ùgej, gùžir" tu dàgu ùgej): въ глубокости нѣтъ брода, въ склепѣ (?) нѣтъ слава (!).
17. *sayin kümün sambaγan du, maγu kümün buruγun du* (sàjn' kùmun' sambagàn" du, màgu kùmun' borogòn" du): хороший человѣкъ въ досужье (?), худое челоьѣкъ ненастье (?).
18. *quduγ un usun du ǰiγasu ügei, qutuγ tu gegen du geregen ügei* (xòdok" gun' òson' du žagasu ùgej, xodok' tujn' gegen' du gergen' ùgej): въ колодцевой водѣ иѣтъ рыба, въ особѣ (?) святого (?) нѣтъ жены (?).
19. *burqan du buǰar ügei, boγdas tu nigül ügei* (bùrxan' du bùzar ùgej, bògdas' tu nègul" ùgej): у бога нѣтъ скверненаго, у владышества нѣтъ грешнаго.
20. *buqa maγaǰibasu niryun du, buruγu yabubasu beye du* (bùxa màgažibàsu nergòn" da (!) bùrugu jabobàsu bėedu): порозъ скребетъ на хребетъ, худое повѣдении (?) про себѣ (?).
21. *ünen kelekü üye oγtulaqu* (ùnėn" kỳlyku ùen' okdolàxu): говореть (?) правду, резать (!) составу.

22. *qaγačaši ügei qani nökür tu maradaši ügei mayu buu kele* (xàxasači ùgej xàne nùkur' tu martači ùgej màgu bu kèle): неразлучно (?) ближнему не говори незабвенно худое.
23. *qad qayira tai, noyad nomuγan* (xàd" xàratàj, nòjad" nomogàn'): цари милостивы, начальства (!) благосклонны.
24. *surγal-tu sečen, qasildatai* (?) *mergen* (sùrgal' tu sỳsyni (?), xàčilaltàtu mỳrgyn'): ученый уменъ, взысканный метокъ (?).
25. *γal un dumda serigün ügei, γačalang tu yirtinčü du amur ügei* (xàlun' dòmda syregùn' ùgej, gàsalun' tù žirtunsu tu amor" ugej): въ огнѣ нѣтъ прохлады, въ суетности (?) нѣтъ спокойствие (?).
26. *qoyičida qaraγsan γaǰarči, qoyišda* (!) *sanaγsan sečen* (xòjčida xaraksàn' gàzarči, xojčìda sànaksàn' sysyn"): оглядывающий назадъ возжани (?), обдумывающий назадъ уменъ (?).
27. *turaγ šibaγun alaba ču čutu yi buu tasula, tulabi* (?) *sayid baγurbaču nere yi buu qoqula* (tùruk' čibàgu àlabàsu sòdo ge bu tàsulà, tòlbi sàjd" bàgurba gèžu (?) nĕrė ge bu xoxolà): убивая большую птицу неперѣзай крылье, въ понижении непорочны знатныхъ непорощай (?) честь (?).
28. *tengri öglige terbegür* (?), *kümün u öglige kündürkei* (tỳngeren' ùgelge tỳrbygyr", kumùn' nu ùgelgy kundurkèj): даръ небесный вѣликъ, даръ человѣка перевалчивъ (?).
29. *jayaγatu amitan ǰaryu ügei* (zàjagatu àmitan' žàrgu ùgej): благословленный (!) люди неимѣютъ тяжбы.
30. *moqur modun oi yin boγ* (?), *muu kümün ǰon u boγ* (?) (mòxor' mòdoni ojn' bòk", mù kùmun' zonu bòk"): пенъ есть соръ въ лесу, худой человѣкъ есть соръ въ обществѣ.
31. *ere kümün erdem iyen niγuqu, eriyen göregesün kimusu ben niγuqu* (èrė kùmun' ĕrdym ĕen' nèguxò, ĕreen' gurėgèsun' kèmusu bèn' nèguxo): человѣкъ таинъ (?) наукою, тигръ таитъ свои ногти.
32. *üǰen atala nidun mengdekü* (?), *sonusun atala čikin mengdekü* (ùzyn' atàla nèdun' mỳndyku, sònosòn' àtala čikin' mỳndyku): до узрѣние (?) спѣшать (?) глаза, до услышание (?) спѣшать уши.
33. *adaγun eče salaγsan čino du oruqu, ayil eče salaγsan ǰime du oruqu* (àdagun' ĕsy sàlaksàn' čèno do òroxo, ajl' ĕsy sàlaksan' zỳmė du òroxo): отъшатившейся отъ стада подвергается волкамъ, отставшейся отъ сосѣдей подвергается къ порокамъ.
34. *kituγa iši daγan tusa ügei, emči beye daγan tusa ügei* (kètogo iči dàgàn' tùsù ùgej, imči bie dàgàn' tòsa ùgej): ножикъ непомогаютъ (!) шерню, докторъ непособляетъ самому (!).
35. *ere kümün ötültele sanaγan oruqu, erǰin tana ilegü büri öngge oruqu* (ĕry

kùmun' utultùla sanagàn' òroxo, ìržin' tàna èleku bure ungė òroxo): человѣкъ къ старости установляетъ умъ, раковина къ последу дѣлается свѣтлѣе.

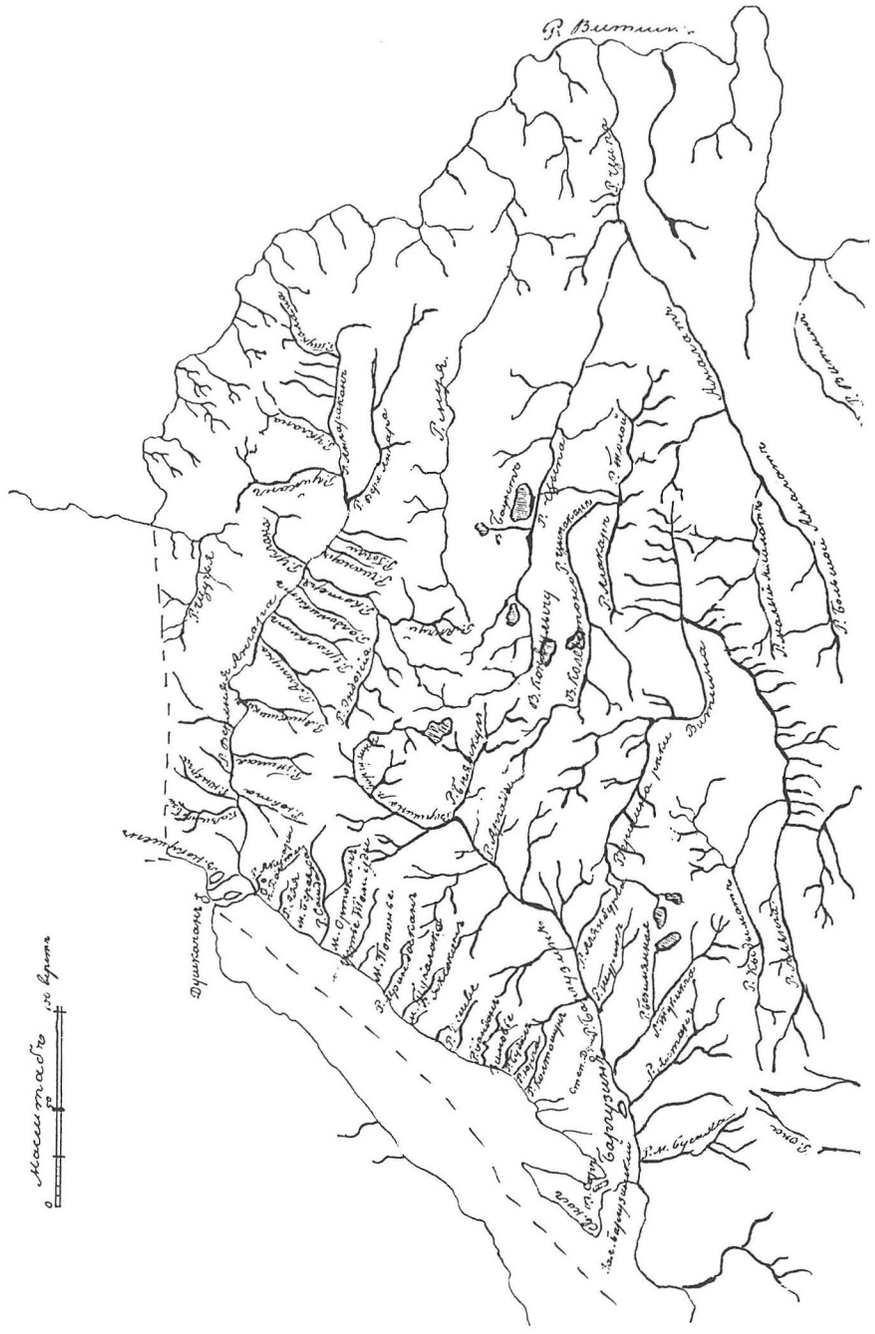
36. *buyan beye ügei bügetele eǰen iyen olqu* (!), *širuγulǰin nidun ügei bügetele nüke ben oluqu* (bùjan' bie ugej bugėtỳly ižin' ìen' òloxo, čèrgulžìn' nedun' ùgej bugėtėly nukė ben' òloxo): добродѣтель хотя неимѣетъ тѣла но найдетъ себя (!), муравьи хотя неимѣетъ глазъ но найдетъ нору.
37. *tosu kibesü aγutala, sayin i kibesü daγustala* (tòso kebasu àgotàla, sane (?) kebasu dagòs" tàla): класть масла до вкуса, дѣлать добра (!) до конца.
38. *qaγurmaγ üge sanaγan du ülü baγtaqu, qaγurai qalbiγa aman du ülü baγtaqu* (xàgurmàk' ùgė sanagàn' ⟨du⟩ ulu bakdaxo, x̣àguraj xàlbàga àman' dù ùlu bàktàxu): ложное слово непомѣщается уму (?), сухая лошка непомѣщается врту (?).
39. *beye ben ed iyer buu čime, erdem iyer čime* (bìe bỳn' ėd" ⟨ėèr'?⟩ bu čema, ĕrdėm' ėèr' čema): неукращай себѣ шельковьями, а укращай науками.
40. *düreme* (?) *sečen surayar ber, dörgirme* (?) *quruda tašiγur ber* (dùrma sỳcỳn' sùrgyr' (?) bĕr', dòrkerma xòrdon" tačigur" ber'): смиренной умство (?) отъ учения, прыпкий (!) скакунъ отъ бича.
41. *erdem šadaγsan eril ügei, bardam šadaγsan ba tai* (erdym' čàdaksàn' ĕrel' ùgej, bàrdam" čàdaksàn' bà tàj): знать науку нехудо, знать гордость порока (!).
42. *buruγuduqu kümün u dor bulγan debsiger, ǰiryaqu kümün u dor yasun debsiger* (bùrùgù tù (!) kumùnu dòr' bùlgan' devsikir" žirgal'tu (!) kùmunu dor žàsun' dèvsikir"): подъ человѣкомъ понизится (?) долженствующаго (?) соболье (?) постель, подъ человѣкомъ блаженствовать (?) должного костеная (?) постель.
43. *kümün du öggügsen nere du tus tai, niγur tu türkigsen beye du tustai* (kùmun' du ùgukcyn' nỳrė dy tòsataj, nègur' tù tùrkeksèn' bìe du tòsatàj): дать человѣку полезно словѣ (?), смазать лицо полезно себѣ.
44. *daγun tu tengri qur ügei, čuu tu qorim ariki ügei* (dàgu tù tĕngerej xòr' ùgej, sò to xòrem' àrki ùgej): во времия грома нѣтъ дождя, а услаутный (?) свадбы нѣтъ вина (?).
45. *šili* (?) *ügei miqa idekü ügei, širbüsün ügei degel emüskü ügei* (čèlu ùgej mèxa idekù ùgej, čèrbusùn' ùgej dỳgyl' ìmusku ùgej): безъ щей неѣдять мясо (?), безъ нитокъ неносять шубу.
46. *köbegün du kenǰe ügei, olǰa du orui ügei* (kùbugun' dỳ kĕnzė ùgej, òlza dù òroj ùgej): сынъ нѣтъ сироты (?), въ находкѣ нѣтъ поздности.

47. *erke yi šadaγsan eče berke yi šadaγsan deger e* (ĕrkejge čàdaksàn' ĕsy bìrkègi čadaksàn' dỳgerè): чемъ знать нѣгу лучше знать трудъ.
48. *uyitan ču bolbasu γol, čögen ču bolbasu ǰon* (òjtančù bòlbàsu gol', sùgen' ču bolbàsu zòn"): хотя нешироко но вѣдомства (?), хотя немноголюдно но общество.
49. *dayiban qaγan u ilči ǰoriγutu* (?) *ben bederekü, dalan kele tu moγai ǰayidaγsan iyen bederekü* (dàjbàn' xàganù ilče zòrigotù bèn' bèderku, dàlàn" kèly tu mògoj zajdaksàn' ìen' biderkù): посолъ Дайбанъ Хана ищетъ нарочитаго (?), семѣдѣсити (!) язычный змѣй урокомъ (?) указуемаго.
50. *arslan du bökü ügei, ariki du nom ügei* (arsàlan" du bùku ùgej, àrke dù nòm' ùgej): льву нѣтъ сильнаго, в писании (!) нѣтъ пьянства (!!).
51. *oγuli ber sabšiγsan čiber, olan ber kelečegsen ǰime ügei* (ògoli bĕr' sabčigsàn sỳbỳr", òlan' bỳr" kỳlsyksỳn" zymy ùgej): тесанное (?) тюкалкой (?) бываетъ чистъ, сужденное многолюдствомъ неимѣется (?) винности.
52. *qariyal un üǰügür tu čisu, irügel un üǰügür tu tosa* (xàràllùn" ùzugur" tù čèso, žìrugĕlùn" ùzugur" tu tòso): оконечности руганье (?) кровь, оконечности добро желательство (?) масла.
53. *qoyar modun oyira ču bolbasu aγulčaqu ügei, qoyar kümün qola ču bolbasu aγulčaqu* (xòer" mòdon" òjra ču bòlbasu àgulčaxu ugej, xòer" kùmun" xòlaču bòlbasu àgulčaxu): два дерева хотя и близко но несходятся, два человѣка хотя далеко но сходятся.
54. *aγulayin toluγai eče budan qoγnoroqu* (?) *ügei, kümün u toluγai eče qubi qoγnoroqu ügei* (àgulàjn' tòlogòj ĕsy bòda xògnòroxo ugej, kùmun" nu tòlogoj ĕsy xòbe xògnoroxo ùgej): отъ вершины горъ неотстаютъ морока, отъ головы человѣка неотстаютъ судьбы.
55. *sibaγun u üri* (!) *manan du tögerikü, kümün u üri* (!) *endegürel e du tögörikü* (!) (čèbugon" nu úre manàn' du tùgureku, kùmun' nu ùre ĕndĕguruldu tùgereku): дитя птицы заблуждается въ туманахъ, дитя человѣка заблуждается въ ошибкахъ.
56. *kümün u yaγuma du buu obta* (?), *kürüdügsen* (= *kürtegegsen* ?) *iyen buu šimala* (?) (kùmun" nu jàgomudu bu òbta, kurtuksàn' ĕen' bù šàmàla): чужому незавидуй но награжденное несердись.
57. *qan garudi üre yi darutala ögedei yaraqu, qara noγai üre yi orkitala uruγu oruqu* (ohne eine Aussprachebezeichnung und Übersetzung)[: *Der König Garuḍa, auch wenn Eier brütend steigt aufwärts, ein schwarzer Hund auch wenn Junge werfend geht nach unten* (?)].

58. *qara čaγan čilaγun du qama* (?) *ügei, qan qaruča* (= *qaraču* ?) *amitan du möngke ügei* (xàra sàgan' čèlogùn' du xàma ugej, xàn' xaroca amitàndu mùnkė ùgej): въ драгоцѣнной камнѣ нѣтъ рохлости (?), въ народѣ нѣтъ вѣковѣчности.

QUELLEN UND ABKÜRZUNGEN

Castrén, M. A., Versuch einer burjatischen Sprachlehre, hrsg. von A. Schiefner, St. Petersburg 1857. (= Nordische Reisen und Forschungen IX)
Č = Черемисов, К. М., Бурятско-русский словарь, Moskau 1973.
D-R: Дашдорж, Ж. - Ринченсамвуу, Г., Монгол цэцэн угийн далаи I, Ulaanbaatar 1964.
Furuhjelm, Edv., Anteckningar om Furuhjelmska slägten och Hongola gods, Helsingfors 1912.
Ordos: Mostaert, A., Textes oraux ordos, Peip'ing 1937.
Poppe, N., Die burjätischen Mundarten, MSFOu LXVII, S. 331–335.
KWb: Ramstedt, G. J., Kalmückisches Wörterbuch, Helsinki 1935.



Eine Karte von Transbaikalien in der Sammlung Furuhjelm

Charles R. Bawden (Iver, Bucks.)

NARRATIVE STYLE IN A MONGOLIAN ORAL TALE

Between the stage of recording on tape and the appearance in print of a piece of oral literature there lies a process of editing, even assuming that everything on the tape is intelligible to the transcriber – a big assumption, particularly in the present case. One factor in that process is the consideration of the type of audience addressed. Secondly, the faithfulness of what is written down to what was said will be modified by the transcription method adopted. Thirdly, a text in dialect may be normalised for popular consumption. An instance of this is afforded by the west Mongolian epic *Xaan tsetsen zurxaich,* performed by Choisüren. Lines from this which were printed in the literary paper *Utga Zoxiol Urlag*[1] differed markedly from the same lines as they appeared in the scholarly edition.[2] The concern of the present paper is to illustrate a fourth editorial process, that is, the elimination of what may be considered blemishes in the performance such as mistakes, corrections, hesitations, interpolations, repetitions and the use of "fillers."

Opportunities for confronting a recording and a printed version are not common, but in what follows I hope to illustrate the question by comparing the printed version of a West Mongolian tale with a transcription of a recording of what appears to be a version of the same tale. The oral version is entitled *Uulyn chinee xaryg tuulain chinee tsagaan bürxene* ("White the size of a hare covers black the size of a mountain") and was recorded by me in Manxan sum, Xovd aimag in the autumn of 1967. The printed version, dated 1969, is entitled *Uxaantai xüü* ("The clever boy") and appears on pp. 74–7 of D. Pürevjav: *Ülger, tuul', yörööl, magtaal,* Ulan Bator 1976.

The basis upon which I make the comparison cannot be absolutely sure. For one thing, the recording which I made cannot be the one on which the printed version is based. Secondly, there is no absolute certainty that the

[1] 20 November 1964, no. 47.

[2] J. Tsoloo and U. Zagdsüren: *Baruun mongolyn baatarlyg tuul's,* Studia Folclorica IV, 2, Ulan Bator 1966.

two stories were narrated by the same storyteller, though I think, for the following reasons, that this must be the case:

1. The name of the narrator is in each case Tseveenaravdan. The initial of the narrator of the printed version was N, while the patronymic of the narrator of the oral version was Nusgain.

2. Nusgain Tseveenaravdan was a member of the Bayasgalangt Am'dral cooperative, corresponding to Manxan sum. A eulogy of the same cooperative, entitled *Ölgii nutgiin magtaal,* printed in the same collection as our tale, is ascribed to N. Tseveenaravdan.

When I met him, Tseveenaravdan was a young man of 18, a Zaxchin. He had a repertory of some thirty *ülger,* a term which included both prose tales, and epic poems performed to his own accompaniment on the *morin xuur.* He had learned his tales, some from an older performer Erentsen, also a Zaxchin, who had died that year at the age of 75, others from his father Nusgai, then aged 54, who, as it happened, had made Tseveenaravdan's fiddle for him, and at least one, the subject of this paper, from a herdsman named Tsend, of the same brigade of the collective, then aged 53.

The story is quite short. My contemporary notes say that it took 12 minutes to recite, though the recording itself now runs for 11 minutes. The pace of the narrative, deliberate to start with, gradually increases throughout the performance. This perceptible acceleration, though, is deceptively slight. To illustrate its incidence, periods of 15 seconds have been marked in the transcription.

I give first the text of the printed version, accompanied by my own translation.

УХААНТАЙ ХҮҮ

Эрт урьд цагт эмгэн өвгөн хоёр аж төрөн суудаг байж гэнэ. Долоон сайн хүүхэдтэй зургаан улаан үнээтэй юмсанжээ. Өвгөн эмгэн хоёр насан өндөр болсон учир долоон хүүгээ долоон тийшээ явж амь зуу гэж хэлж гэнэ. Тэгээд зургаан хүүдээ зургаан улаан үнээгээ өгөөд хамгийн бага хүүдээ мод хагалдаг сүхээ өгөөд,

"Миний хүү ой модонд явж амиа тэжээ" гэж хэлж гэнэ. Тэгээд ойд явж байтал, хоёр талын зэрэгцээ модон дээр хоёр хон хэрээ суугаад нэг нь нөгөөхөөсөө ингэж асууж байна гэнэ.

"Энэ хүүхэд юу хийж яваа юм бол" гэсэнд,

"Энэ хүү бол яван явсаар цагаан санаат ноёны хүү болох юм байна лээ" гэж нөгөө нь хэлжээ. Тэгээд тэр шувууны хэлсэн үгийг

хүүхэд сайн дуулж аваад цааш явж байтал оосор бүчгүй орд цагаан өргөө байна гэнэ. Ороод очсон чинь өвгөн эмгэн хоёр сууж байжээ. Өвгөн хүүгээс:

"Нүүрэндээ галтай, нүдэндээ цогтой, зориг золбоотой жаахан эр хэт нутаг хаа вэ? Хэрэг зориг хэнд вэ?" гэж асуусанд,

"Хэт нутаг барууны баруун тивд, хэрэг зориг энэ дээ. Бид ах дүү долуул байгаад аав ээж минь нас болсон учир амь зуулга эрж яваа" гэж хэлэв гэнэ.

"За тэгвэл хүү минь манай хүү болоорой" гэжээ. Хүү ийнхүү цагаан санаат ноёны хүү болжээ. Гэтэл тэр нутагт нэг их хар санаатай хаан байжээ. Хар санаат хаан арван сайн хүүтэй юм гэнэ. Цагаан санаат ноён арван охинтой юмсанжээ. Хар санаат хаан "Цагаан санаат ноён нэг сайн хүүтэй боллоо. Тэр хүүг үгүй хийхгүй бол зцэстээ хаан төр булаалцалдах хүү" гэж боджээ.

Тэгээд хар санаат хаан нэг өдөр

"Чи өнөө шөнө манай хатныг мана" гэж хүүд зарлиг буулгажээ. Гэтэл тэр хатныг манасан хүн шөнө болгон үхдэг юмсанж. Тэр хүү гэртээ ирж ноён аавдаа хэлсэн нь.

"Энэ хаан намайг өнөө шөнө хатнаа мана гэж зарлиг буулгав."

Ноён аав нь ингэж ганц хүүгээсээ салдаг байж гээд уйлж гаслаж гэнэ.

Хүү шөнө хааны хатны байдаг өргөөнд ирж гэнэ. Тэр өргөөнд хоёр сандал байдаг байжээ. Сандал дээр орж ирсэн хүн заавал суух ёстой ажээ. Гэвч хүү хажууд суужээ. Хаалганы хоёр хатавчаар хүрэл зэс хоёр хушуу орж ирж гэнэ. Тэр хоёр хушуу хатны гэдэс рүү хатгаж орхисонд хатан орилж чарлаж гэнэ. Тэгээд сандал дээгүүр юм хайгаад хүүгийн дэргэд иртэл тэр хүү, тэр хоёр хүрэл зэс хушууг сүхээрээ цавчин унагааж гэнэ. Маргааш өглөө хүүг амьд байхыг эзэн хаан мэдээд

"Чи өнөө шөнө таван өнгийн торго мана" гэж хэлжээ. Тэр торго манасан хүн гэртээ эргэж ирдэггүй юмсанжээ. Хүү гэртээ ирж ноён аавдаа хэлбээс ноён аав нь мөн уйлж гасалж гэнэ.

"Би тэр торгыг нь манаад ирье" гээд сүхээ аваад явжээ. Таван өнгийн солонго татдаг газрын цаад талд хүү гараад сууж гэнэ. Гэтэл хүзүүнээс нь таван өнгийн торго уясан хоёр нохой ноцолдоод ирж гэнэ.

Хоёр нохойг сүхээрээ цавчиж унагаагаад өглөө нь эзэн хааны үүдэнд очиж,

"Чи намайг таван өнгийн торго мана гэсэн биш тайган халтрын хоол болгох гэсэн байна" гээд эзэн хааны босгонд хоёр нохойн тол-

гойг хаяв гэнэ. Эзэн хаан “энэ үхдэггүй яасан сүрхий хүүхэд вэ” гэж хорсоод

“Чи таван өнгийн торго олж ир” гэж дахин зарлиг болов. Хүү ноён аавдаа хэлээд явжээ.

Тэр хүү явсаар байгаад жиргэх шувууны чимээгүй газар очив. Гэтэл зам дээр нэгэн Хан гарьд шувуу хавханд орсонтой тааралдав. Хавхнаас нь гаргаж тавьсанд

“Би чамд нэг тус болно” гэж хэлээд явжээ. Цааш явж байтал оосор бүчгүй орд цагаан өргөө байж гэнэ. Хүрээд ирсэн чинь ногоон торгот хатан нохой хорьж өгч гэнэ. Цагаан торгот хатан юм оёод сууж байж гэнэ.

“Нүүрэндээ галтай, нүдэндээ цогтой зориг золбоотой жаахан эр хэт нутаг хаа вэ хэрэг зориг хэнд вэ хэний хүү хэн гэгч вэ” гэж тэд асуусанд

“Бид ах дүү долуулаа байгаад аав ээж хоёр минь нас болсон тэгээд би амь зуулга хайж явсаар цагаан санаат ноёны хүү болов. Гэтэл манай тэр нутгийн хар санаат хаан намайг таван өнгийн торго олж ир гэлээ. Түүнийг эрж явна” гэж хэлсэнд тэр хоёр

“Бид хоёр бол дээд доод хоёр тивийн хоёр шулмас байсан. Хүн хорлодог хүрэл зэс хоёр хушууг чи авсан. Ийм болохоор бид хоёр чиний эхнэр болно” гэж хэлэв. Хүү

“За яахав та хоёр тэгж байгаа бол тэгье” гээд ногоон торгот хатнаар зүүн гарын дагина, цагаан торгот хатнаар баруун гарын дагина хийж аваад харин цагаан заанд ачаагаа ачаад эргэн ирж явахыг хар санаат хаан мэдээд “энэ чинь үхдэггүй яасан сүрхий хүү вэ” геж бүр ч хорон санаж,

“Одоо чи араатны хаанаас есөн эрдэнийн зандан ширээ авч ир” гэжээ.

Хүү ноён аавдаа хэлээд, аян замд гарч явсаар араатны хааны ордонд ирээд чонын суудал дээр сууж байтал бар, арслан, баавгай, чоно гээд бүх араатан хааныд ирж “энэ юун хүн бэ?” гэсэнд,

“Бид ах дүү долуул байгаад аав ээж минь нас болсон. Тэгээд би цагаан санаат ноёны хүү болсон юм. Гэтэл хар санаат хаан намайг есөн эрдэнийн зандан ширээ авч ир гэж зарлиг болгов. Түүнийг олохоор явж байна” гэж хэлэв.

“За яахав тэгвэл тэр ширээг аваад яв” гэж баавгай хэлж гэнэ. Тэгээд тэр хүү яаж авч явъя гэсэн хангарьд нисэн ирж

“Чи миний нуруун дээр суугаад яв” гэж хэлээд ширээг шүүрэн авч нуруун дээрээ гаргаад “чи энд суу” гэв. Тэгээд тэр хүү хангарьд хүлэглэн хар санаат хааны гадаа ирээд, “авчрахыг би авчирлаа

өргөж оруулахыг өөрсдөө мэд” гээд эзэн хааны гадна буулгасанд эзэн хааны арван мянган залуу өргөөд даашгүй гэнэ. Эзэн хаан дахин зарлиг буулгаж,

“Чи утааны хар морь унаад хурмастын хаанд захиа хүргээд ир” гэсэнд хүү “За” гэжээ. Тэгээд гэртээ ирж хоёр хатандаа “би одоо яасан ч давахгүй” гэж гэнэ. Гэтэл тэр хоёр хатан нь

“Чи энэ алтан хайрцгийг аваад яв. Чамайг зуун тэмээ харгана дээр зуун дөрвөлж хоргол асгаад дээр нь чамайг гаргаад дороос чинь гал өгнө тэгэхлээр нь чи би гэртээ харьсан байх болтугай гээд алтан хайрцагны тагийг нээгээрэй” гэв. Тэгээд тэр хүүд алтан хайрцгаа өгөөд явуулж гэнэ.

Хар санаат хаан тэр хүүг зуун тэмээн харгана дээр зуун дөрвөлж хоргол асгаад дороос нь гал түлж гэнэ.

Галын дөл бие өөд халуу оргиод ирэхэд “би гэртээ харьсан байх болтугай” гээд алтан хайрцагны тагийг нээсэн нэг мэдэхэд гэрийнхээ гадна хэвтэж байж гэнэ. Тэгээд тэр хүүд таван өнгийн торгоор хоёр хатан нь дээл оёж өгөөд эрхэм дээд хаан таныг хурмастын хаан урьж байна гэсэн урилгыг эээн хаанд өгөөд явуулжээ. Эзэн хаан тэр урилгыг үзээд “энэ муу хүү хүрээд ирсэн юм чинь би хүрэлгүй яахав” гээд өөрөө зуун тэмээ харгана дээр зуун дөрвөлж хоргол асгуулаад дороос нь гал түлүүлээд хар санаат хаан шатаж үхэж гэнэ. Энэ үеэс эхлэн уулын чинээн харыг туулайн чинээн цаан бүрхэнэ гэдэг ардын цэцэн билэгт үг үүсэн гарсан гэнэ билээ.

THE CLEVER BOY

Once upon a time there lived an old woman and an old man. They had seven good children and six red cows. As the old man and the old woman had grown old. they told their sons to go off in seven directions and seek their livelihood. Then they gave their six cows to six of their sons and to the youngest son they gave their wood-chopping axe. They said to him:

“Son, go off to the forest and make a living.” Then, as he was going to the forest, there were two ravens sitting on the trees on either side, and one asked the other:

“I wonder what this boy is after?” and the other said:

“Sooner or later this boy is going to become the son of the Good-hearted Prince.” Then having clearly heard what the bird had said, the boy went on further, and there was a white pavilion without a girth there. He

went in, and an old man and an old woman were sitting there. The old man asked the boy:

"Heroic little fellow, with fire in your face and embers in your eyes, where are your distant pastures, with whom is your business?" and he replied:

"My distant pastures are in the westernmost continent of the west. My business is here. We were seven brothers, and as my father and mother have died, we are going seeking our livelihood."

"Well then my boy, please become our son" they said. Thus the boy became the son of the Good-hearted Prince. But in those pastures was a khan with a very black heart. The Black-hearted Khan had ten good sons. The Good-hearted Prince had ten daugthers. The Black-hearted Khan thought: "The Good-hearted Prince has acquired a good son. If I don't do away with him, in the end he will be a boy who will dispute the royal throne." Then one day the Black-hearted Khan commanded the boy:

"Tonight, guard my queen." However, the men who guarded the queen used to die every night. The boy came home and said to the prince his father:

"This khan has ordered me to guard his queen tonight."

The prince his father wept and wailed, since thus he would be parted from his only son.

That night the boy went to the pavilion where the khan's queen was. In that pavilion were two chairs. Anyone who came in was supposed to sit on the chairs. But the boy sat to one side. Two snouts, of bronze and copper, came in by the two jambs of the door. These two snouts pricked the queen in her belly and she howled and cried. Then they came up to the boy, seeking what was on the chair, but the boy chopped down the bronze and copper snouts with his axe. Next morning, when the khan his lord learned that the boy was alive he said:

"Now tonight guard the five-coloured silk." The men who guarded that silk never came home again. The boy went home and told his father, and the prince his father wept and wailed again.

Taking his axe, he went off, saying: "I'll go and guard that silk." The boy went and sat down on the further side of where a five-coloured rainbow had formed. Then two dogs with five-coloured silk tied to their necks came along scrapping.

He struck down the two dogs with his axe and next morning came to the door of the khan his lord and said:

"You didn't want me to guard the five-coloured silk. You wanted to turn me into food for your hunting dogs," and he threw the heads of the

two dogs on to the khan his lord's threshold. The khan his lord was furious, saying: "What a terrible boy this is who won't die" and commanded him: "Fetch me the five-coloured silk." The boy told his father and went off.

As the boy went along he came to a place where there was no sound of birds chirping. But he came across a Royal Garuda bird caught in a trap by the road. He released it from the trap and it said: "I shall be of help to you," and went off. He went on further, and there was a white pavilion without a girth there. As he got there, a lady in green silk kept the dogs down for him. A lady in white silk was sitting doing some sewing. They asked him:

"Heroic little fellow, with fire in your face and embers in your eyes, where are your distant pastures, with whom is your business, whose son are you, and who are you?" and he said:

"We were seven brothers, but my father and mother have died, and while I was going seeking my livelihood I became the son of the Good-hearted Prince. But the Black-hearted Khan of our pastures has told me to fetch the five-coloured silk. I am looking for it." Those two said:

"We two used to be two demonesses in the upper and lower continents. You took the two snouts of copper and bronze who used to kill people. Therefore we will become your wives." The boy said:

"Well, all right. If you want to do that, let's do it," and he took the lady in green silk as his left-hand fairy and the lady in white silk as his right-hand fairy, loaded their belongings on twenty[3] white elephants and returned. When the Black-hearted Khan learned of this he thought even more savagely: "What a terrible boy this is, who won't die" and said to him:

"Now go and fetch the nine-jewelled sandalwood throne from the King of the Wild Beasts." The boy told the prince his father, and setting out on his journey he came to the palace of the King of the Wild Beasts, and as he was sitting on the wolf's chair, all the wild beasts, tiger, lion, bear and wolf, came into the (palace of) the King of the Wild Beasts and said: "Who's this?" He said:

"We were seven brothers, but my father and mother have died. So I became the son of the Good-hearted Prince. Then the Black-hearted Khan ordered me to fetch the nine-jewelled sandalwood throne, and I am trying to find it." The bear said:

[3] Correcting *xarin* to *xorin*.

"All right then. Take this throne," and as the boy was wondering how to take it, the Royal Garuda flew up and said:

"Sit on my back," and it scooped up the throne and put it on its back and said: "Sit on this." Then the boy rode the Royal Garuda back to the Black-hearted Khan's and unloaded (the throne) outside his place saying: "I have fetched what I was to fetch. You see about lifting it up and getting it inside yourself." Ten thousand of the khan's men could not lift it up. The khan his lord gave another order:

"Mount the Smoky Black Horse and take a letter to Khormusda Khan."

"Right" said the boy and went home and said to his two queens:

"I've had it this time." But the queens said:

"Take this golden box with you. They will pour a hundred scuttles of droppings on top of a hundred camel loads of caragana, put you on it and set light to it beneath you. Then open the lid of the golden box and say: "I wish I were home again." Then they sent the boy off with the golden box.

The Black-hearted Khan poured a hundred scuttles of droppings on top of a hundred camel loads of caragana and set light to it beneath him.

The flames came up and heated him and he opened the lid of the golden box saying "I wish I were home again," and before he knew where he was he was lying down outside his tent. Then his two queens sewed him a gown of five-coloured silk and sent him to the khan with an invitation which said that Khormusda Khan was inviting him. Seeing the invitation, the khan thought: "If this wretched lad got there, why shouldn't I?" and he had a hundred scuttles of droppings poured on top of a hundred camel loads of caragana, and had it set on fire, and so the Black-hearted Khan was burned to death. And from that time there came into being the popular saying that "White the size of a hare covers black the size of a mountain."

In this printed version the tale appears more as the outline of what could have been a longer and more polished tale than as a finished product. Nevertheless, the narrative flow proceeds smoothly. The oral version, though, was altogether more irregular and even at times faulty in its delivery. The main features responsible for this irregularity are the following:

1. The repetitive use of "fillers" such as *tegeed, za tegsen chin' odoo.* These occur not only at the beginning of sentences but, especially in the case of *odoo,* literally "now," inside sentences. It is interesting to note that such fillers, especially *za tegeed l* and *za tegsen chin'* are frequently used to introduce sentences in an epic entitled *Galuu Baatar* which I also recorded from Tseveenaravdan.

2. Explanations – the insertion of a word after a sentence in order to clarify something which the narrator evidently thought his audience might miss.
3. Afterthoughts appended conversationally to a sentence which could be considered as finished according to the rules of standard written Mongol.
4. Pauses, hesitations, corrections.

In what follows I have, for convenience, adopted, to the best of my ability, a rough version of the transcription scheme used for the Zaxchin dialect by Mr. J. Tsoloo (who incidentally was my companion in West Mongolia at the time.)[4] I am not though, pretending to present, or to provide the basis for, a dialect study, which is beyond my capacities.[5] In the translation I have tried to indicate the occurrence of the features listed above, though it is not possible to imitate in English all the idiosyncracies of the Mongol. However, I hope to have succeeded in my intention of indicating the sort of gap which may separate performance from end product in the process of giving permanent form to ephemeral recitation.

Erte urida negen tsaktā emgen öwgön xojir bādž genē. Za tegsen ter emgen öwgön xojir bolwol odō zurgān kūkd (pause) dolōn kükdtē bādžē. Zā enggēd tere odō zurgān ulān ükertē (15) bādžē. Tegēd emgen öwgön xojir odō nas barax boldž genē. Zā tegsen tšin odō zurgān kūndēn zurgān ulān ükerēr ömtšixdžē. Tegēd odō neg kūxdēn ömtš öx jum oldoxgue bāsan utšir negen odō tàšū (30) alxār odō ömtšixtš genē. Za tegsen tšin nögōxtšin odō tere tàšū alxān bàridž awād odō en alxīg bàridž awād mini xū tši ō dotoro jowadž odō àmdara gedž tere etseg ex xojirīn nas baraxin uridār zàxdžē. (45) Zā enggēd odō etseg ex xojirīn odō xojirīngxan zàksan zàxiāsi josōr tere kūxd odō jowdžē. Ō dotor nilēd udān xugatsāgār jowdž gen tegsen tšin jowsār bātal ō dotor n xojir xung kerē dūgārtš bāna gen odō ūl modni orā dēr odō zogsodž bāna genē. (1.00) Zā tegsen tšin odō tere xung kerē negen odō nögōgōs asūdž bāna gen. En kūkd wol jamar utširās odō enggedže en dēr enggedže jowdž bādag jum be en ō modon dotor gedž asūdž. Tegsend en kūxd wol en ō modo damdžidž jowsār jowāndān xōt (1.15) tsagān sanāt nojinē kūn boldž etssdēn xān tör bàrix īm kūxd bàlgue gedž keldž genē. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tere kūxd odō tere (short pause) jowād odō tsagān sanāt nojinēd otšidžē. Zā

[4] *Zaxchiny aman ayalguu,* Xel zoxiol 3, 1, Ulan Bator 1965.

[5] I am greatly indebted to my friends Mr. U. Onon and Dr. N. Ishjamts, who where kind enough to listen to my recording and advise on the more intractable passages. All surviving infelicities are of course my own responsibility.

tegsen tšin tsagān sanāt nojin asūdž (1.30) nūrendēn galtā nüdendēn tsoktō šilwendēn tšimöktē šidžger bor zalū xāš jowdž bāna gedž asūdž. Za tegsen tšin odō bi (short pause) bid ax dū zurgūl bāsan enggēd odō ȧmdrax gazar xādž jownā. Enggēd odō bid odō ȧmdrī gesen tšin īm odō gazar ündsendē xādž yowan gedž keldž. (1.45) Tegsen tšin odō mini kū wol. Manāx arwan ȯkintō. Gants tš irextē xūxd bāxgue. Īm utširās manā xūxd wol gedž keldž. Zā tegēd nögōxtšin odōn tedni xūxd boldžē. Zā tegsen tšin tūnī zergeltē (2.00) nege xar sanāt xān bādž. Ter bolwol odō dān bāldan ik kīdeg kün ȧmitan ix aldag īm odō xün boldž. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tere josōrō jowdžē. Zā ter tende bādžētel gent l xān (2.15) zȧrlik būlgadžē. Zā ene söni odō manād otšidž (pause) odō manā (pause) xa (pause) xatnīg odō manā gedž xeldž (short pause) ter xanē xatnīg. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō zā l gedž keldžēdž. Zā tegsen irsnī darā nögō etsegin asūdž tšȧmāg jū gedž xelew gesend odō manā namāg (2.30) odō manā xanē odō xatnīg mana gedž odō enggedž kellē gedž. Zā ter xatnīg manasan kün wol söni wolgon alak woldog. Ēm utširās odō gants kūnēsen enggedž odō dürdeg īm bādžē gedž ter ūldž undžidž gād keldžē. Zā tegēd nögōxtšin (2.45) odō jāxaw tere odō zȧrlik josōrō odō xānā xatnīg odō manax woldžē. Zā tere n tȧšū alxān bȧridž awād odō ter ostal sandal bādīm bādžē. Tere ger dotor n barūn oron doro xatan xewtedž bādīm bātal zūn oron dān odō ter xün sūx oldž. Za tegsen tšin oron dēr (3.00) sūlgue ornē xȧdžū ter orin tüšēd sūdž. Tegsen tšin nögōxtšin odō tere or tüšidž sugādēdž. Tegsen tšin tere gerīn üigēr uxāndān bags xajāgārā xojir odō zes küril xojir xošū ordž irdžēn. (3.15) Ted ter xojir xošū ordž irēd odō jum xādž bāna gen dūgēr tūgēr jum šingšlēd odō jangzārā odō enggedž xādž bāna gen. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō (short pause) tere xošū (pause) xāsan tšin l odō xādž jowād nögō xatnā jumā xatgadžēna gene geds ürū. (3.30) Zes xošūgār xatgasan tšin a xatan barxirād l ögts gen. Küril xošūgār xatgasan tšin üxdeg īm ū gēd bosōd irdž genē. Zā enggēd odō tere (pause) xošu l odō sandal ōd önō kūxd tšiglēd odō jum xāgād irdž bāna gen. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tere (3.45) (short pause) kūxd ürū irexēr n tere xojir xošinggēd tere n zeregtsē irextē zerge l tȧšū alxārān tšaptšād aptš. Jumā xangdžing gēd l aptš gen. Xojir xošū xugarād xotsordžē. Zā enggēd xojir xošugān awād nögō zes xošūgārē xatnā geds ürū xatgadž barkirūlād küril xošūgār (4.00) xatgadž tšimēgue bolgolingga söndžin nādād xondžē. Zā enggēd margāš öglōn gerten irdž. Tegsen tšin nögō a kūkd amid jowdžē. Bi tši üxdeggue jamar gedž kūkd we gedž xān bododž xar sanāt xān. Zā enggēd nögōxtšin odō tere xānē kelsēr odō jaga (4.15) (short pause) yowdž dā. Dȧxād ordž zā dā (pause) xān (pause) tanar odō tawan öngön torgo manūlan. Ene wol ezen xānē

zȧrlik. Tši man l gedž džā l gedž. Zā tegēd dȧxād l etsegtēn irdž keldž. Zā jū xelew gedž etseg n asūdž. Tegsen nögō xȧriūd n keldž. (4.30) Xān nadīg odō tawan öngön torgo mana gedž bān. Ūnīg odō bi manana gedž keldž. Zā tere manasan kün bas l odō üküdeg alak woldog īm utširtā gedž keldž. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tere keldžē. Zā bi manād irī (4.45) gēd āwdān keldž. Zā tere jowdž. Tere türūn neg xojir gurwan sȯning urid odō (pause) gerīn odō tere būr tsād tengerin xajān šaxū l neg tawan öngön solongg tatād irdīm bādž. Zā dā ter solongg tatdag tere tšigtētel tatdag bilē gedž odō tāmagladž medēd. Tūnīxān tsād tald gadā garād sūtšixdžē. (5.00) Zā tegsen tšin nögōxtšin odō (pause) xort küzūnēsen tawan öngön torgo ujatšixsan xojir noxō nōldōd irdž bāna gen. Zā tegēd xojir noxōn tȯlgōg n tšaptšād aptšidž. Za tegēd (5.15) öglōni ulān naranār l odō ezen (pause) n xar sanāt xānā üdnēr ȯtšōd. Ta nadīg a (pause) nadār tawan öngön torgo manūlax gesen biš tātšing xaltarīn xōl woloxson gesen īm bādž gedž kelēd xojir noxōni xar tolgōg šīdedž gād ger ürū ūdnēr n. Zā tegtšegēd ter ger otšidž. (5.30) Ter n xān bododž ene tšin üxdeggue jamar utširgue īm odō (pause) jamar gedž xūxd ūger odō tawan öngön torgo olūldž irexī. Ene wolwol odō ezen xānd dēl ȯjon gedž odō ēren enggēdž keldžē. Xānā zȧrligār odō tawan öngön torgo ordž (corrects) oldž ir. (5.45) Ter bolwol odō deng (corrects) tengerīn odō ix xatand bādīm gedž xeldž. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tawan öngön torgond jowdžē. Zā tegsen tšin odō jowādadž jowādadž jowādadž ix jowdž genē. Tegsen tšin odō jowsār bātal odō džirgex šuwūnē tšimē (6.00) tš gue odō tīm uxua tsöl gȯw tald (short pause) gazart ȯtšidže. Za ter jowsār bāgād jowsār bāgād nögōxtšin odō (pause) xamgīn (short pause) jowsār bāgād būr jostō tung džirgex šuwūnē tšimēgue uxua tsöl tald pi jowsār bātal tšinēd xawxd orson xanggarid bāna gedž šuwū. (6.15) Za tegsen tšin nögōxtšin tere xanggarid bāsan (short pause – corrects) tegēd nögōxtšin odō tere xawxanās n gargadž awtšixdžē. Zā ter xanggarid bi etssdēn tšamd neg tus boldž ögön gedž xelē ögtš. Zā tegtšgēr jowādēdž ter wol jowsār bātal ōsor bütšgue ordon tsagān örgō bādag. (6.30) Gadna xȯrin tsagān zān xotoltšixsan xojir xatan bāna gen. Nogōn torogtō xatan noxō xȯridž ögtš n tsagān torogtō xatan gerte jum ojoson sūdž bāna gen. Zā enggēd odō jaga (pause) zā nūrendēn galtā nüdendēn tsoxtō (pause) bātar xāš jowdž bāna gedž asūdž. (6.45) Zā tegsend odō bid ax dū dolūl bāsan bi enggēd odō dolōn taldā üil ȧmidarsan. Tegēd odō bi tsagān sanāt xānā nojin bolson. Zā enggēd xar sanāt xān bolwol odō nadīg odō tanās tawan öngön torgo aptšir gedž enggēd dālgawar ögtš jowūllā. Ter dālgawar yosōr odō enggedž tanil (7.00) (corrects) tanā gerīg zȯridž irlē gedž keldžē. Za tegēd nögōxtšin odō neg irdž (short pause) keldž tegsen tšin gerten orōd irsen tšin jörin

torog durdum gedeg tšin ū tümērē bāna gen. Jörin ix bāna gen. Zā tegēd nögōxtšin odō jāxūw. (pause) Odō (7.15) (pause) ger bül bolox woldžē xojir gurwūlān. Tegēd ter xatan n keldž. Zā bid xojir bolwol odō šulam bāsan. Tēm utširās bid xòjir odō ter xar sanāt xānē xor l idedž bādžēsan. Tegtel bid xòjirin odō ter xošū (pause) türūnī xojir xošū asīšte. Ter xošū ta (7.30) xòjir odō aptš atšarsan. Ēm utširās bi (pause) tšini odō awgā bolona gēd ter xòjir gedž keldž. Exener. Zā enggēd nögōxtšin odō ger bül bolōd odō l xòrin tsagān zāndān àtšilang àtšidž awād xojir tsag (corrects) gurwan tsagān zān unād xòjir xatnā xòjir taldān dagūlax gedž atšilgān kötöldž (7.45) yawdž yostò neg mundag ordž irdžē. Tegsen tšin nögōxtšin odō üxexgùi nögō xar sanāt xānā gadād òtšidž yostō negen xangxalzūlād önggörtš. Öglōn jāxaw tawan öngön torgo aptširād xar sanāt xānd ögtšidž. Ene tšin üxdeggue jamar gedž kūkd we odō zā dā (8.00) tši jösn erdenīn zandan širē aptšir ter wol arātan xānd bādag gedž keldžē. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō jösn erdenīn zandan širē aptšir gelē gedž āwdān gedž. Odō jālā mini kū gants xūnēsen bi enggedž saldag bādžē gedž xān (short pause) nögōx (short pause) tsagān sanāt nojin ūldž undžidžē. (8.15) Zā tegsen tšin nögōxtšin odō zā bi awād irī gedž. Za yowdž. Arātan xāni ordōnd òtšōd sūtšixtš. Tšonin sūdal dor odō bōsn bolwol nāldtšixtš. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tere (pause) eklēr bar arslang bāwgā (8.30) gēd odō nögōx des darāgārān ordž irdž. Zā ternē tson ordž irsen. Zā tegsen tšin nögōxtšin odō tšon sūx getel bögsōrō xatgatšixtš. Ter bügd ürgēd bosodž. Zā tši xāš jowdž bāna gedž. Arātan xān tanās odō jösn erdenīn zandan širē aptš ir gelē gedž. Ōin mū (8.45) kūked jamar dādž jowaxū gedž bodōd zandan širēgēn gargadž tàwitš gēd jowdžē. Tegsen tšin nögōxtšin etssdēn tus boldž ögsön xanggarid odō irdžē. Zā ter mini nurūn der örgōd tàwitš gēd ter xanggarid keldž šuwū. Za tegsen tšin nögōxtšin odō (9.00) (pause) aptširaxig bi aptširlā. Irūldž orūlaxig ta nar orūldž ir ge (corrects) orūl gedž kelēd xar sanāt xānā gadā būlgatšix gedž. Zā ter xar sanāt xānā gadā kūred aptširaxig aptširlā irūldž orūlaxig ta nar orūl gedž keldžē. Zā enggēd odō xar sanāt xānā gadna irēd odō jag (pause) būlgadž. (9.15) Tegsēr xar sanāt xānā mjànggan kün örgōd tere zandan širēg dādž ugue. Zā tegēd nögōxtšin odō (pause) xajatšixād jowdž. Gue tši üxdeggue jamar gedž kūkd we zā dā. Utānā xar mòrin unād xormustin xānd zàxā kürgūlex īm gedž odō dàxād ordž. (9.30) Zā utānā xar mòrin unād xormustin xānd zàxā kürgēd ir gedž. Džā l gedž. Zā gertegēn irēd exnertēn keldž. Zā dā bi jāsan dawšguĕ. Namāg utānā xara mòrin unād xormustin xānd òtšōd zàxidlig kürgedž ir gedž bāna gedž. Za jāxaw. Za tši ene altan xārtsgig awād yow. (9.45) Tšàmāg sāxan zūn temē xaragan dēr gargād zogsōgōd dērēs tšin zuñ sūlag xorgol asxagād ter tšàmāg gal ögön. Xaragan sāxan šitēd tšini bī ōd galīn döl wol badrād bī xalū örtöx zereg bi gertēn xàrisan bāx boltugā gēd ene odō xārtsgig zadaltš gedž keldž. (10.00) Zā tere xaragan dēr gargād zogsōgōd l xorgol asxalār ter gal ögtš. Bī n döl odō xalād irdž. Tegsen tšin nögōxtšin odō jaga (pause) bi gertēn xàrisan bāx boltugā gēd xārtsgīnxā xawxūl nētšixtš altan xārtsgīnxā. (10.15) Zā tegsen neg medsen gadāgān kewtedžēn. Tegsen tedner utān dorāng gal badrād tere yowdžēn tere yowdžēn neg l bādžēne gen. Zā tegsen tšin nögōxtšin tom arwan gurwan zandan awdartā īm bān tūnixān gol tom zandan awdart n kīgēd tawan xonog tšōdžilōd tawan xonogīn dotor tawan öngön torgōr dēl òyōd öglöni ulān narnār (10.30) odō xormustin xānād òtšōd tere irlē gesen tīm urilgatā zàxā xar sanāt xānd ögtšē. Ene mū (pause) tsagān sanāt xānē kū wol utānā xar mòriōr jowād irsīm bi kürtšēd irex jamar īm bāxgue gedž kelēd nögōxtšin odō ōrōn tere gal dērē zogsodžē. (10.45) Zā enggēd nögōxtšin gal ögtšisend šattšidžē. Enggēd odō ūlin tšagān tšinēn tsagān tūlān tšinē xar bürxene gegtš bolōd odō (short pause) tsagān sanāt xān xān nojinē kūn xān tör bàriād odō enggēd amar sāxan džargadž genē.

Translation

Once upon a time there were an old woman and an old man. Well that old woman and old man had six ... had seven sons then. Well then, they had six red oxen. Well then, the old woman and the old man were going to die. Well then, they passed on their six oxen to six of their sons. Well then, there was nothing to pass on to one son, so they passed on a crooked axe then. Well then, the lad got that crooked axe and when he got the axe, before they died, his father and mother instructed him saying: "Son, go and live in the forest."

Well then, as his father and mother had instructed him, the boy went off then. He went along for some time in the forest, and there were two ravens making a noise then in the forest, they were standing then on the top of those trees then. Well, then one of those ravens asked the other: "What's this boy going along like this for then, in this forest?" It said: "As this boy goes through the forest sooner or later he will become the son of the White-hearted Prince, and in the end he will take over the kingdom, that's who he is."

Well then, the lad, that boy, then, he ... went on and came to the White-hearted Prince's. Well then, the White-hearted Prince asked:

"My fine strong young fellow, with fire in your face, with embers in your eyes, and with marrow in your nape, where are you going?"

"Well then, I ... we were six brothers and so we're looking for somewhere to live. Well then, we're actually looking for the sort of place we could live in then."

He said: "Well then, become my son. We have ten daughters but not a single son. For that reason become my son." Well then, the lad became their son.

Well then, in the neighbourhood was a Black-hearted Khan. He used to make war a lot then, and kill a lot of people then, that's who he was. Well then, because of that[6] the lad went there. While he was there, suddenly the khan issued an order. "Come to our place tonight ... and guard our ... our queen" – that khan's queen. Well, "all right" said the lad. Well, when he got back, his father asked him: "What did he say to you?" and he said: "Our khan told me to guard his queen then." Now the men who guarded that queen used to disappear in the night. So for that reason he wept and wailed that he was going to lose his only son. Well then, anyway, the lad had to guard the khan's queen then. So he took his axe with him, and there were chairs[7] there. Inside the tent the queen used to lie on the right-hand bed, and the man was supposed to sit on the left-hand bed. Well then, instead of sitting on the bed, he sat leaning on the side of the bed. Well then, the lad was sitting leaning on the bed. Well then, two snouts of copper and bronze came in by the *üi*,[8] I mean the jamb,[9] the tent-skirt. Those two snouts came in, and looked for something and sniffed around here and there for something, this way, they looked around like this. Well then, the lad ... those snouts ... looked around and kept looking, and then stabbed the queen's parts, in the belly. Stabbed by the copper snout, the queen gave a cry. Stabbed by the bronze snout, she got up saying, "Am I going to die?" Well then, the ... snouts went towards the boy, up to the chair, and came looking for something. Well then, the lad ... as they came towards the boy, just as those two snouts came up together, he chopped them off with his crooked axe. He took their parts with a clang and that was the end of the two snouts. Well then, having got the two snouts like this, he stabbed at the queen's belly with the copper snout and made her cry out, and stabbed at her with the bronze snout and made her keep quiet, and played the whole night through.

[6] The text has *ter josōrō* but the reference is not apparent. There may be a lacuna in the narrative.

[7] *Ostal sandal,* from Russian *stul.*

[8] Meaning unknown to me.

[9] *Bags,* perhaps explicable from Dörvöd *bagsa* for which see VANDUI: *Dörvöd aman ayalguu,* Ulan Bator 1965, 149, explained as *xatavch.*

Well then, next norning he went home, and so the boy stayed alive. "I, what a boy you are, who won't die" thought the khan, the Black-hearted Khan. Well then, the lad went as the khan said. He went in again and well ... the khan ... "... is having you guard the five-coloured silk. This is the lord the khan's order. You guard it." "Right" he said. Then he went back to his father again. His father asked: "What did he say?" and he replied" "The khan told me to guard the five-coloured silk. Now I'm going to guard it." Now the men who guarded it used to die, used to disappear. "That's what it's about," he said. Well then, the lad said to his father then: "I'll go and guard it." And he went off. First he ... For one, two, three days previously, far beyond that tent,[10] almost at the horizon, a five-coloured rainbow used to form. And he supposed it would be in that direction, where that rainbow formed. He went beyond it and sat down near it. Well then, the lad ... two dogs with five-coloured silk tied to their poisonous necks came along scrapping. Well then, he chopped off the heads of the two dogs. Well then, in the red sun of morning he came to the lord ... to the door of the Black-hearted Khan. He threw the black heads of the two dogs – towards the tent – by the door, saying: "You didn't want me to guard the five-coloured silk, you wanted to turn me into food for your hunting dogs." Well then, he went home. The khan thought: "What a monstrous ... what sort of boy he is, who won't die. I'll get him to fetch the five-coloured silk. I'll make out that it's to sew a gown for the khan his lord." So they said: "By order of the khan, fetch the five-coloured silk. It's with the Great Queen of Heaven."

Well then, the lad went off for the five-coloured silk. Well then, he went on and on and on, a long way. Well then, as he was going along he came to a place, to a hilly[11] desert-Gobi plain where there was not even the sound of a bird chirping. So going on and on, the lad ... ever so ... going on, as he was going on, phew, in a hilly desert plain where there just wasn't so much as a bird chirping, and suffering, there was a Royal Garuda there which had got into a trap – a bird. Well then, the lad ... where that Royal Garuda was ... well then the lad got the Royal Garuda out of the trap. Then the Royal Garuda promised it would help him one day. So on he went in the same way, and there was a white pavilion without a girth there. Outside were two ladies who had penned in twenty white elephants. The lady in green silk kept down the dogs for him, and the lady in white silk was sitting sewing in the tent.

[10] The reference is not apparent.

[11] Or perhaps "yellow-red".

Well then ... so they asked him: "Hero with fire in your face and embers in your eyes, where are you going?" Well then, he said:

"We were seven brothers, and now we're living in seven different directions. Well then, I became the son of the White-hearted Prince. Well then, the Black-hearted Khan gave me his job of fetching the five-coloured silk from you, and now I've come to you ... to your tent on that job." Well then, the lad came ... said ... then he went into the tent and it was ever so rich in silks and satins. What a lot there was. Well then, the lad ... all right .. then ... they were to get married, those three. Then the ladies said:

"We two used to be demonesses. For that reason we suffered from the Black-hearted Khan. Now we two ... those snouts .. used to be those snouts. You have taken those snouts then. For that reason we ... will be your wives," they said, those two. The women. Well then, the lad married them and loaded the burdens on the twenty white elephants, and they mounted two white, three white elephants, and he told his two ladies to follow on either side, and led his train off and came back with ever so much.

Well, the lad did not die, and he went to the Black-hearted Khan's (tent) and really swaggered past it. In the morning, all right, he brought the five-coloured silk and gave it to the Black-hearted Khan. "What a boy he is, who won't die." "Well now, go and fetch the nine-jewelled sandalwood throne of the King of the Wild Beasts" he said. Well then, the boy told his father he had to fetch the nine-jewelled sandalwood throne. The khan ... that ... the White-hearted Prince wept and wailed, saying: "What now my son? I shall be parted from my only son." Well then, the boy said: "I'm going to fetch it." Off he went. He came to the palace of the King of the Wild Beasts and sat down. His behind stuck to the seat of the wolf. Well then, the lad ... to begin with the tiger, lion and bear all came in one after the other. Then the wolf came in. Well then, the lad, as the wolf sat down, pricked his backside. They all leapt up and said: "Where are you going?" He said: "I was told to fetch the nine-jewelled sandalwood throne from you, the King of the Beasts." They thought: "This daft boy will never be able to carry it" and said: "Bring out the sandalwood throne for him" and went off. Then up came the Royal Garuda which was to help him one day. "Now put in on my back" said the Royal Garuda – the bird. Well then, the lad ... (it) said: "Unload it at the Black-hearted Khan's saying 'I have fetched what I was to fetch. You come ... see about getting it inside." So they came to the Black-hearted Khan's and he said: "I have fetched what I had to fetch. You see about getting it inside." Well then, when they got to the Black-hearted Khan's they ... unloaded it. But a thousand of the men

of the Black-hearted Khan could not lift the sandalwood throne up. Then the lad ... tossed it away and left.

(The khan thought) "What a boy he is, who won't die. I'll have him mount the Smoky Black Horse and take a letter to Khormusda Khan." He went in again. He said: "Mount the Smoky Black Horse and take a letter to Khormusda Khan." "Right" he said. He went home and told his wives. "Well, I've had it. He tells me to mount the Smoky Black Horse and take a letter to Khormusda Khan." "All right" they said: "Take this golden box with you. They will stand you on a hundred fine camel loads of caragana and pour a hundred bushels of droppings on you and set fire to you. When the caragana gets well alight and the flames flare up towards you and you feel the heat, open this box here saying: 'I wish I were home again.'"

Well they stood him on the caragana and poured on the droppings and set fire to it. The flames heated him. Then the lad opened the lid of the box – the golden box – saying: "I wish I were home again." And before he knew where he was he was lying beside his tent. Then the fire blazed up below the smoke, and they said: "There he goes, there he goes." Well then the lad had thirteen great sandalwood chests and they put him in the middle chest and kept it locked for five days, and in those five days they sewed a gown for him of the five-coloured silk, and with the red sun of morning they gave the Black-hearted Khan a letter of invitation which they said he had brought from Khormusda Khan. Thinking: "This wretched ... the son of the White-hearted Prince has been there on the Smoky Black Horse. Why shouldn't I go there too?" he too stood on that fire. Well then, they lighted it and burned him up. Well then, that's where the saying: "White the size of a hare covers black the size of a mountain" comes from, and he took over the kingdom of the Black-hearted Khan and lived happily ever after.

* * *

Listening to, writing down and editing Mongolian oral literature has been but one facet of the enormous contribution to our studies made by Professor Nicholas Poppe during the course of a long and productive life. I hope that this short paper, which I offer to him in respect and affection on the occasion of his ninetieth birthday may not only give him some pleasure, but perhaps help to bring back the excitement of his early meetings with Mongolian bards and storytellers.

Lajos Bese (Budapest)†

SOME ETHNIC DESIGNATIONS IN THE "SECRET HISTORY OF THE MONGOLS"

In this contribution, I attempt to interpret some ethnic designations in the *SH.* It may be that compared to certain people-names, as well as the *Mongγol, Kereyid,* and *Tatar,* etc., the ethnic designations under study are of secondary importance, although they are important for the ethnical history of the 13th Century Inner-Asia, because they can show – among others – the ethnic components, and the ethnical environments of the peoples mentioned above.

Adarkin

The clan-name *Adargin ~ Adarkin* is mentioned in §§ 46, 207 of the *SH.* Moreover it is mentioned in *SH* § 260 *Adarkidai Qongqai* 'Qongqai of the Adarkin [clan]' n. pr. m., and § 46 *Adarkidai* n. pr. m. According to § 46 of the *SH Qačiγun-nu köbegün Adarkidai neretü bülege. adaruγči tula Adarkin oboγtan bolba.* 'The son of Qačiγun was named Adarkidai. Because he was a backbiter among the brothers, he came to form the Adarkin clan.' This information of the *SH* was considered as folk-etymology by Pelliot 1951, p. 58, Ligeti 1962, p. 143, and Cleaves 1982, p. 10. The more exact definition of the word *adaruγči* 'backbiter among the brothers' mentioned in this passage was given by Mostaert 1953, pp. 299–302, and Pelliot 1951, p. 58 first pointed out the Turkish background of this word.

SH Adarkidai is mentioned as Adar mergen /name and title/ in Rashid-ad-Din I/2, pp. 30–31. We again find another Adar in the Sino-Mongolian inscription of 1338 as follows: *qairan-tai gergei inu adar neretei ...* 'His kind wife was called Adar ...' /Cf. Cleaves 1951, pp. 55/70./ In connection with this name, Cleaves 1951, p. 93 remarked: "From the Chinese text, which uses the word [.] /shih/ 'clan' after the transcription of the name, it would appear that the name *Adar* is a clan name, not a personal name. If so, it may be related to the clan-name *Adargin ~ Adarkin,* which is well attested in the *Secret History.* Cf. §§ 46, 207, 260. In which case, it is possible that *-gin ~ -kin* is a suffix attached to the name *Adar.* Cf. also *Adarkidai* in the *Secret History* § 46." Actually, this MMo. *-gin -kin* 'belonging to, being in' suffix, occurring in ethnic designations, goes back to the OT den. n. *-g̈i, -gi, -qi, -ki* 'belonging to, being in' with MMo. final *-n.* /This *-gin ~ -kin* suffix is formed in the same way as MMo. den. n. *-či ~ čin* from OT *-či* 'forming professional names' suffix.

Adar in the clan-name *Adarkin* was identified with Khal. *adar* 'stubborn' in *adar dzang* 'stubborness; oddity, vagary,' Bur. *adar* 'clumsy, cumbersome; awkward, inconvenient' by Poppe 1975, p. 165. Thus *Ada* 'Stubborn,' 'Clumsy' might be the real name of Adar mergen in Rashid-ad-Din. Such names are Bur. Bald. p. 173 *Emneg* n. pr. m. from *emnig* 'wild, unbridled,' Bur. West. *Genen* n. pr. m. from *genen* 'silly,' Khal. *Galdzuu* n. pr. m. from *galdzuu* 'violent,' Bur. *Jompoon* n. pr. m. meaning 'cheerless' from *jombogor* 'salient,' Khal. *Xagarxai* n. pr. m. meaning 'highly wise' from *xagarxai* 'cracked,' Bur. *Bašli* n. pr. m. meaning 'cunning' from *bašal-* 'to be cunning,' etc. These names belong to the group of the fortuitous names or nicknames. Consequently, *Adar* 'Stubborn,' 'Clumsy' may be verified as a personal name. After this personal name the MMo. *-gin ~ -kin* 'belonging to' suffix occurred in the clan-name *Adarkin.* Cf. also the clan-names *SH Borǰigin* from Mo. *borǰin* 'female grey wild duck,' *SH Noyakin* from Mo. *noyan* 'lord,' etc. Finally, after the clan-name *Adarkin* the MMo. *-dai, -dei* 'member male' suffix occurred in the male name *Adarkidai.* Let me demonstrate this process again with another example: Hambis 1945, t. 12 *Ularkidai* name of a desc. of Temüke-otčigin from *Ularkin* an unrecorded clan-name from OT *ular* 'cock partridge' and *SH* § 202 *Ular* /recorded as *Olar*/ name of 'a captain of a thousand.' All these give us a fair assumption to deduce the clan-name *Adarkin* from an *Adar* 'Stubborn' personal name.

It appears to me that the passage of the *SH* mentioned above may contain a certain contradiction. The question is that Adarkidai, whose name means 'male member of the Adarkin clan,' was the ancestor of the same Adarkin clan. In other words, the personal name Ardakidai appeared in our source before the foundation of the Adarkin clan. I believe that this passage represents a kind of anticipation in itself. For this reason, to suppose that the ancestor of the Adarkin clan was named originally not as Adarkidai, but as Adar of Rashid-ad-Din, may be real.

Občiγ

In the *SH* § 160 Občiγtai Kürin baγatur 'Kürin Baγatur of the Občiγ [clan]' is mentioned, a high-ranking nobleman of Ong Khan of the Kereit. The reading of this name, recorded by the Ming transcribers, is *Ubčiqtai Gürin ba'atur* in the *SH.* Rashid-ad-Din I/1, p. 133 mentioned him as *Ub-*

čir[i]tai Kürin bahadur, and explained that the meaning of *ubčirtai* is 'red fruit.' A red face resembles this fruit in Mongolia, and the face of this emir was similar to that certain red fruit. Further on, Rashid-ad-Din I/2, p. 113 again explained that *ubčirtai* is a red fruit, which grows on that territory, and with which the women rub their faces instead of rouge. Because the face of Kürin Baγatur was red in a natural manner, he was compared to this fruit, and given this name. The scholars, who examined the name of Občiγtai Kürin Baγatur, became highly embarrassed because of the interpretations of Rashid-ad-Din.

Berezin had thought to identify *ubčirtai* of Rashid-ad-Din with Mo. *ulabir* 'reddish,' but his proposition was rejected by both Pelliot and Doerfer with good reason. Pelliot 1951, pp. 328–29 read the alternative *Ūbčīrītāi* and *Ūbčīrītāi* in Rashid-ad-Din, and referred to *Uručičitai* in the *Altan tobči,* saying that this corrupt form can be interpreted much better from *Ubčiritai* as well as from *Ubčiqtai.* Then he wrote the following: "Ubčiqtai aurait été forcément de la classe non palatalisée; mais *ubčiri* peut aussi bien être *übčiri,* et l'altération Uručičitai s'explique aussi plus facilement avec *übčiritäi.* Le mot ne paraît pas avoir survécu en mongol. Peut-être faut-il le rattacher à *übči-,* mot-à-mot 'écorcher,' 'dépouiller [un animal],' mais qu'on trouve aussi au passif *übčikdä-* au sens d'"avoir honte,' 'perdre la face,' mot-à-mot 'être écorché,' / 'son rouge visage sera écorché', *Hist. secrète,* § 201/." Pelliot's arbitrary and unprovable interpretation survives in the note of de Rachewiltz 1976, p. 69 as follows "'Ubchiqtai' is, perhaps, a mistake for *übchiritei,* which is the form given by Rashīd al-Dīn, meaning something like 'having a red face.' See Pelliot-Hambis, pp. 328–29." This may be also wrong. Firstly, because there is not a shred of evidence of **übčiri* meaning 'red face.' And secondly, as it can be observed, **übčiritei* occurs in a male name. Therefore, it is also a mistake to interpret the ending .TAY in **übčiritei* as MMo. *-tai, -tei* 'designating possession' suffix, because, as we know /see Pelliot 1951, p. 228/, this suffix could appear only in the female names in the MMo. For this reason it could be possible only *SH* § 17 *Buqatu* in *Buqatu Salči* n. pr. m. and not **Buqatai* in place of *Buqatu.* Doerfer TMEN, No. 37 has critized Pelliot, too. He held the opinion that Rashid-ad-Din was mistaken in writing *ubčirtai* in place of *ubčiqtai,* though it is not possible to find the etymology for the latter form, too.

However, in denying the possibility of finding a definite etymology for *ubčiqtai,* Gerhard Doerfer forgot all about the fact that the vowels *o* and *u* are represented with only one letter in the Mongol script. For this good reason, *ubčiq* of the Ming transcribers can also be read *Občiq* or rather

Občiγ. Občiγ is the same word as the Tuva *občoq* 'crazy, mad, sly, arch' that is OT **opčïq* id., and the like. *Občiγ* is composed of OT **op* 'trickery' and the suffix *-čïq, -čik* 'diminutive.' For proving the supposed OT **op* 'trickery' see Alt. *op* 'simulation, pretence, hypocrisy, dissimulation, slyness, archness,' Kirg. *op* in *obu ǰoq kiši* 'queer man, odd man; eccentric', Tuva *optug* 'cunning, crafty' from an earlier **oplug,* Kum.-kiži *optu* 'hypocrite, dissembler' from an earlier **oplu,* Kirg. *opton-* 'to take liberties with s. o.', Kum.-kiži *opton-* 'to be cunning, dissemble' from an earlier **oplan-,* etc. This OT **op* 'trickery,' as a borrowing, is well attested in the Mongolian languages, too. Cf. Mo. *ob* 'trickery, deceit, fraud, intrigue, ruse; strange,' Khal. *ow,* Ord. *ob,* Kalm. *ow,* Bur. *ob* id., and Mo. *obla-* 'to play a trick,' Mo. *obtai, obtu* 'sly, cunning,' etc., respectively. The OT origin of this word is proved equally well by *Občiγ* 'Crazy,' 'Cunning' in the *SH,* which is – as we have seen – an OT diminutive in *-čïq* of *op* 'trickery.' For other ethnic designations in diminutives see Tuva *Oorǰaq* from *oor* 'thief,' Tuva *Salčaq* from *sal* 'beard, moustache' /cf. also *Salčaq-ool* n. pr. m., *Qara-Sal* clan-name/, Alt. *Qomdoš ~ Qomdoġoš* from Kum.-kiži *qomdu* 'wary, undulating,' Osm. *Seljuq* from *sel* 'a torrent' /cf. also OT /MK/ *Seljük sü bašï* n. pr. m. and title/, etc. *Oorǰaq* 'Little Thief' may also be analogous for *Občiγ* lit. 'Little Trickery' concerning the meaning and motivation. Taking all things into consideration, the Kereit clan-name *Občiγ* 'Crazy,' 'Cunning' itself is Turkish, not Mongolian, in origin. After this Turkish name the MMo. *-dai, -dei, -tai, -tei* 'member male' suffix occurred in *Občiγtai* 'male member of the Občiγ [clan],' an epithet of Kürin Baγatur.

It follows from this that *ubčirtai* or *ubčiritai* of Rashid-ad-Din and *Uručičitai* of the *Altan tobči* are copyist's errors, and the given etymology of *Občiγtai* may also neutralize the interpretation of Rashid-ad-Din.

For good measure, some thoughts on the personal name *Kürin.* This is the same word as the Mo. *kürin* 'dark brown, maroon /esp. of fur/; deep violet,' which is attested as a personal name, too. Cf. Khal. *Küren,* Bur. *Küren* male name. This name refers to the colour of the face of the newborn child, therefore, it belongs to the fortuitous names in the Mongolian name-giving. /The interpretation of the Alt., Nog. *Küreŋ* n. pr. m., Kaz. *Küreŋ* n. pr. m. and f., Tuva *Küreŋ-ool* n. pr. m., may be similar to the Mo. name./ No doubt the message of Rashid-ad-Din about the 'red fruit' may need a further study, however, there is no denying that Rashid-ad-Din's message may concern the personal name *Kürin* meaning 'Dark brown,' 'Deep violet' much rather, than anything else. For this reason, undoubtedly part of the truth is included in this message in every case.

Ötegen

Čormaγan, the famous commander of Chingis Khan, is mentioned as Ötegedei Čormaγan 'Čormaγan of the Ötegen [clan]' in the *SH* § 260. According to Rashid-ad-Din I/1, pp. 98–99 he belonged to the Sünit tribe /or people/. It follows from this that the name *Ötegen* may refer to the subtribe or clan of the Sünit people or tribe.

Pelliot 1951, pp. 85–86 suggested that *Ötegedei* is an error for *Ötegüdei,* the ethnicon derived from the Mo. *ötegü* 'old man; senior' in the MMo. term *ötegü boγol* 'ancestral slave,' which according to Rashid-ad-Din I/2, p. 15, had eventually become a tribal name. /Cf. de Rachewiltz 1984, p. 152./ The reading of this name is also certified in the *Altan tobči* as *Ötegedei* /cf. Kozin 1941, p. 396 *Ötögedei,* Shastina 1973, p. 228 *Ötegedei,* Ligeti 1974, p. 193 *Ötegedei*/, therefore, Pelliot's suggestion does not carry conviction. In my opinion, the clan-name *Ötegen* is a derivative in OT *-ġan, -gen* 'present participle' of OT *öte-* 'to carry out an obligation' /for further informations on this word see Clauson 1972, p. 43/, Kig. *ötö-* 'to carry out; to pay back; to return smb.'s kindness,' Kaz. *öte-* 'to compensate, pay a debt, recompense,' Osm. *öde-* 'to pay back /a debt/,' etc. *Ötegen* meaning 'One who pays back /the debt/,' 'One who compensates' is a well attested Turkish personal name. Cf. Kaz. *Ötegen,* Jark. tt. 5, 20, 68 *Ötegen,* Kklp. *Ötegen,* Özb. *Ŭtagan,* Bashk. *Ütegen,* etc. male name. The verb *öte-* 'to compensate' as an imperative name, and its derivatives in *-gen, -miš ~ -mis,* its diminutives in *-š, -tay, -y,* etc., and its stereotype compounds in *bay, bek, biyke, ǰan, qul,* etc. are numerous in the name-giving of various Turkish peoples. Cf. Kaz. *Öte, Ötebay, Ötebek, Öteǰan, Ötequl, Ötemis, Öteš, Ötetay, Ötey,* etc., Kklp. *Öteǰan,* Nog. *Ötemis, Öteš,* Özb. *Ŭtayor, Ŭtay,* Bashk. *Ütebay, Üteš,* etc., male names, Kklp. *Ötexan, Ötebiyke,* Nog. *Ötebiyke,* etc., female names. These names, name-variants especially express the parent's wish or faith that their new-born child during his life will pay back all the goods which have fallen to his share thanks to the parents, and God, etc. Thus *Ötegen* 'One who compensates' clan-name belongs to the ethnic designations that came from a Turkish personal name.

Salčiγud

This clan-name appears in the §§ 42, 141 and 196 of the *SH.* In following the Ming transcribers, the sino-mongolists read *Salǰi'ut* in the *SH.* Pelliot 1951, pp. 397–400 discussed this ethnic designation, although he could not give an adequate etymology of *Salčiγud.* I also mention Tzvetanka Tafardziiska, "The Mongolian ethnonym Salǰi'ut and its counterparts in other Altaic languages." *The Third International Congress of Mongolists.* III /1976/, Ulan-Bator, pp. 367–376.

From the *SH* § 42 we can learn that the ancestor of the Salčiγud clan was Buqatu Salči. In the name *Buqatu Salči Buqatu* 'Having Bull' is a Mongol sobriquet. We cannot explain the readings of both *Salǰi* and *Salǰi'ut* of the Ming transcribers. However, after *l č* and *ǰ* are undistinguished by the script, therefore, instead of reading *ǰ* it is permitted to read *Salči* and *Salčiγud,* too, with full right. The name *Salči* is the same word as the Mo. *salči* 'raftsman' and/or Turkish *salčï* 'conductor or builder of rafts.' /A similar proposition of Berezin was rejected by Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or,* p. 75 *n./ SH Salči* could not be a Mongol name, because of lacking of the final *-n* which occurs regularly in the Middle-Mongolian words. In addition to this, by reason of contemporary customs in name-giving, this name can be far better Turkish, as a Mongol personal name. According to my information, it may be a case in point, Kaz. *Salšï* n. pr. m. meaning 'Supporter' belongs to the "beautiful" names in the mind of the native Khazaks. /To this see OT *sal* 'raft,' figur. 'a support' in Clauson 1972, p. 842, and Nog. *Sallïbay* n. pr. m./ On that account the *Salčiγud* clan-name is a derivative in MMo. *-γud, -güd* 'plural' of *Salči* 'Supporter' personal name. Clan or tribal names of this sort of derivation are *Tayičiγud* from OT *tayšï* and/or MMo. *tayisi* 'a title' from Chin., *Čangsiγud* from OT *čäŋši* 'governor' from Chin., *J̌arčiγud* in *J̌arčiγud Adangqan Uriyangqai* from Mo. *ǰarči* 'footman, servant' in the *SH.* Thus, the clan-name *Salčiγud* derived from the personal name of the ancestor of the same clan as well.

The subgroups of the Tatar people

With reference to the Tatar people, some subgroups of that people are also mentioned in the *SH.* In the § 53 the *Ayiriγud Buyiruγud Tatar irgen* are mentioned, and in the § 153 the *Alči Tatar, Aruqai Tatar, Čaγan Tatar* and *Dutaγud Tatar* are distinguished. At the same time, Rashid-ad-Din I/1, p. 103 made a difference between six groups /Tutuqli'ut, Alči, Čaγan, Küyin, Nereit, Barqui/ of the Tatar people.

Alči

According to Rashid-ad-Din I/1, p. 103, the Alči Tatar people – a subgroup of the Tatar – had a separate armed force and ruler. Earlier PELLIOT 1951, pp. 4–6 made remarks on the name *Alči.* I believe that *Alči* in *Alči Tatar* can be connected with OT *alčï* 'crafty.' This name may belong to the ethnic designations, which refer to uncomplimentary or unpleasant mental or moral characteristics. Such ethnic designations are *SH Občiγ* 'Crazy,' Tuva *Oorǰaq* from *oor* 'thief.' Thus, the name *Alči* is Turkish in origin. As a matter of course, another explanation is also possible. It all depends on the manner of verification.

Aruqai

SH Aluqai of the Ming transcribers is certified as *Aruqai* in the *Altan tobči.* This is the correct form of this name /cf. Ligeti 1962, p. 158/. *Aruqai* in *Aruqai Tatar* is an OT diminutive in *-y* of OT *aruq* 'tired out; exhausted; emaciated, weak for the lack of food.' It is attested OT *Aruq* n. pr. m., Jark. t. 102 *Arïk* n. pr. m., Jark. t. 28 *Arïkpay* n. pr. m. from OT *aruq,* Kaz. *arïq* 'exhausted' /cf. also OT *aruq er* 'an exhausted man'/. Concerning the meaning and motivation Jark. t. 32 *Ölermen* n. pr. m. from Kaz. *ölermen* 'mortally exhausted' and Jark. t. 44 *Öl'mesek* n. pr. m. from Kaz. *ölimsek* 'weak, feeble /child/, inert' may also be analogous with *Aruq* 'Exhausted.' Most recently MÁNDOKY KONGUR 1986, pp. 12–13 emphasized that the Turkish *-y* 'diminutive' occurring in the personal and tribal names is very productive especially in the Kipchak languages. Cf. Jark. t. 128 *Arkay* n. pr. m., *SH Arqai* in *Arqai Qasar* n. pr. m. from Kaz. *arqa* 'the back, spine; figur. support,' Kaz. *Arqa* n. pr. m. meaning 'Support,' Jark. t. 112 *Bözey* n. pr. m. from Kaz. *böz* 'belt,' Jark. t. 140 *Itey* n. pr. m. from Kaz. *it* 'dog,' Jark. t. 108 *Koškaray* n. pr. m. from Kaz. *qošqar* 'ram; n. pr. m.,' Kklp. *J̌olay* n. pr. m. from *ǰol* 'road,' Nog. *Yolaqay* n. pr. m. from *yolaq* 'strip,' etc. It is clear from this that the ethnic designation *Aruqai* 'Little Exhausted' represents itself as a Turkish personal name in origin.

Ayiriγud

Ignoring the origin and meaning, PELLIOT 1951, p. 4 suggested that *Ayiri'ut* of the Ming transcribers is derived from sing. **Ayïrïq* or **Ayïri'un.* Such a word, which may concern this name, is not recorded in the Mongol lexicon. I believe that *Ayiriγud* is a derivative in Mo. *-ud, -üd* 'plural' of OT *ayrïq* 'other; separate; independent.' We should expect that OT **Ayrïq* 'Other /than .../' was a personal name. It is recorded Uig. *Öŋü* n. pr. m. /DTS, p. 387/, Rashid-ad-Din I/1, p. 142 *Öngü* in *Öngü Temür* n. pr. m. from OT *öŋi* 'other than /something *Abl./*, different.' *Öŋü* 'Other,' 'Different' might be synonymous with **Ayrïq* 'Other,' because *öŋü* is mentioned as alternative to *ayruq* 'other, different.' /On this subject see CLAUSON 1972, p. 171 *a./* Thus the ethnic designation *Ayiriγud* may in all probability represent a Turkish personal name.

Buyiruγud

As PELLIOT 1951, pp. 3–4 pointed out, the name *Buyiruγud* is a derivative in MMo. *-ud, -üd* 'plural' of OT *buyruq* 'high official, minister; a title of office.' For this reason, PELLIOT also supposed with full right that the group of Tatars designated with this name was named after their chief, holding the office of *buyruq.* Thus *Buyiruγud* may mean 'The *Buyruq*s,' 'The people of the *buyruq,*' and the like. With regard to ethnical history it is important that *buyruq,* an OT office and title, was known and used by the Tatars, too.

PELLIOT 1951, p. 3 also supposed that in the attributive construction *Ayiriγud Buyiruγud Tatar irgen Ayiriγud* was possibly the epithet of *Buyiruγud.* However, it is more probable that they are in co-ordination, in spite of the fact that their meaning is not of the same value.

Čaγan

In the *Čaγan Tatar* 'White Tatar' *Čaγan* is the same word as the Mo. *čaγan* 'white; pure, good; noble.' As we have seen, this Mongol name is mentioned in Rashid-ad-Din, too.

Dutaγud

In the *Duta'ut Tatar* of the Ming transcribers *Dutaγud* is a derivative in Mo. *-d* 'plural' of Mo. *dutaγun* 'insufficient, incomplete; defective,' as earlier PELLIOT 1951, p. 5 pointed out. Then, *Dutaγud Tatar* may mean 'Insufficient Tatar,' 'Incomplete Tatar' and the like. In all probability this desig-

nation refers to a given mass or quantity of the Tatars, and on the other hand it seems to be equal with the terms *Alči Tatar, Aruqai Tatar, Čaγan Tatar* in the *SH,* although it differs from these morphologically and semantically to a great extent. According to this, *Dutaγud* 'The Insufficients' might also function as an ethnic designation of the Tatars.

As we know, Rashid-ad-Din I/1, p. 103 mentions, among others, a group of the Tatars, the name of which is written probably as TWTWQLYWT in the original manuscript. Pelliot 1951, pp. 5–6 suggested that the real form of this name might be *Tutuqli'ut,* a plural of **Tutuqlïq* meaning 'People of *tutuq,*' that is OT *tutuq* /or rather *totoq.* – Bese./ 'military governor,' an OT title borrowed from Chinese. At the same time, Pelliot was of the view that *Duta'ut* /that is *Dutaγud/* of the *SH* might be the wrong reading of **Tutu'ut* /or rather **Totoqud.* – Bese./ meaning 'People of *totoq,*' just as *Buyiruγud* means 'People of *buyruq.*' The latter proposition of Pelliot is ingenious, but seems to me far from the truth. However, taking all things into consideration, the possibility of other explanations may not be out of question in the theory.

References

Bur. Bald. Baldaev, S.P., *Rodoslovnye predanija i legendy burjat.* Čast' pervaja. *Bulagaty i ê-khirity.* Ulan-Ude 1970.

Clauson 1972 Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish.* Oxford.

Cleaves 1951 Cleaves, F.W., "The Sino-Mongolian Inscription of 1338 in Memory of Jïgüntei." *HJAS* 14, pp. 1–104.

Cleaves 1982 *The Secret History of the Mongols.* Vol. I /translation/. Harvard Univ. Press.

Doerfer TMEN Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen.* I–IV, Wiesbaden 1963–1975.

Hambis 1945 Hambis, Louis, *Le chapitre CVII du Yuan che.* Leiden.

Jark. *Mat. po obsledovaniju tuzemn. i russk. starožil'českogo khozjajstva i zemlepol'zovanija v Semirečenskoj oblasti.* III. *Džarkentskij uezd.* S.-Peterburg 1912.

Kozin 1941 Kozin, S.A., *Sokrovennoe skazanie.* I. M.-L.

Ligeti 1962 *A mongolok titkos története. Mongolból fordította Ligeti Lajos.* Budapest.

Ligeti 1974 Ligeti, Louis, *Histoire secrète des Mongols. Texte en écriture ouigoure incorporé dans la chronique* Altan tobči *de Blo-bzan Bstan-'jin.* Budapest.

Mándoky Kongur 1986 Mándoky Kongur, István, *Jenő és Yänäy.* [Jenő and Yänäy.] *Keletkutatás.* 1986 tavasz, pp. 70–74.

Mostaert 1953 Mostaert, Antoine, *Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols. Cambridge, Mass.

OT cf. Clauson 1972.

Pelliot 1951 Pelliot, Paul et Hambis, Louis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan.* Tom I. Leiden.

Poppe 1975 Poppe, Nicholas, "On Some Proper Names in the Secret History." *UAJb* 47, pp. 161–167.

de Rachewiltz "The Secret History of the Mongols." Translated by Igor de Rachewiltz. Chapter Five. *PFEH* 13, pp. 41–75.

de Rachewiltz 1984 The Same. Chapter Eleven. *PFEH* 30, pp. 81–160.

Rashid-ad-Din Rašid-ad-Din, *Sbornik letopisej.* Tom I–II. Moskva–Leningrad 1952–1960.

Shastina 1973 Lubsan Danzan, *Altan tobči /„Zolotoe skazanie"/.* /Translation/ N.P. Šastina. Moskva.

F. A. Bischoff (Hamburg) / Klaus Sagaster (Bonn)

DAS ZAUBERSIEGEL DES ČINGGIS KHAN

Dieser gemeinsame Geburtstagsgruß an Professor Nikolaus Poppe bedarf eines Wortes der Erklärung.

Als F. A. Bischoff die Einladung zur Teilnahme an der Festschrift erhielt, fragte er mich, ob es mir sinnvoll erscheine, dem verehrten Jubilar das Zaubersiegel des Činggis Khan zu schenken, hatte sich doch Professor Pentti Aalto in gewohnt kompetenter Weise bereits in zwei Arbeiten mit dem Thema beschäftigt und die objektiv historischen Bezüge des legendären Siegels dargetan*. Bischoff war hingegen in seinem Mongolischkolleg an der Universität Hamburg bei der Lektüre des *Erdeni-yin tobči* auf die politische Symbolik der Siegel-Erzählung des Saγang Sečen aufmerksam geworden, und es lockte ihn, den Text unter diesem Gesichtspunkt zu behandeln.

Die Problemstellung war so neu, daß ich Bischoff zu seinem Vorhaben nur ermuntern konnte. Bei der sich ergebenden Diskussion, die sich mit der kursorischen Lektüre weiterer mongolischer und tibetischer Quellen verband, geriet auch ich in den Bann des Siegels. Wir beschlossen daher, mich an dem Vorhaben zu beteiligen, zumal die motiv- und symbolkundlichen Fragestellungen in engem Bezug zu einem hervorragenden Interessengebiet von Nikolaus Poppe steht: zur Epenforschung.

K. S.

* * *

Unser gemeinsamer Beitrag zerfällt in die folgenden drei Teile:

I. Analyse der Siegelerzählung von Saγang Sečen (F. A. B.) (S. 39–48).
II. Das Siegelmotiv in den übrigen Chroniken (K. S.) (S. 48–64).
III. Der Blutklumpen – der Stein – das Siegel in der Rechten des embryonischen Činggis Khan (F. A. B.) (S. 64–66).

* Pentti Aalto, „Qaš Buu Tamaγa und Chuan-kuo Hsi", *Studia Sino-Tibetica,* Wiesbaden 1961, S. 12–20; zitiert „Aalto I". Ders., „Der Name und das Siegel Činggis-Khans", *Acta Orientalia* XXVII, Copenhagen 1963, S. 137–148; zitiert „Aalto II".

I. Analyse der Siegelerzählung von Saγang Sečen

> „Im *Ki-Hennen*-Jahre (1189), da der Fürstensohn *Temudschin* acht und zwanzig Jahr alt war, wurde er auf der Grasfläche am Flusse *Kerulen* von den *Arulad* als *Chaghan* anerkannt. Vor diesem Tage ließ sich, drei Morgen nach einander, ein fünffarbiger Vogel in Lerchengestalt auf einem viereckigen Steine vor dem Hause nieder, und rief *Tschinggis Tschinggis.* Daher erhielt *Temudschin* seinen mittleren Namen *Ssutu Bogda Tschinggis Chaghan,* unter welchem er in allen Gegenden berühmt wurde. Darnach sprang jener Stein plötzlich von selbst auseinander, und aus der Mitte desselben kam das Siegel, *Chass-Boo* genannt, zum Vorschein. Dieses Siegel hatte in der Länge und Breite die Grösse einer Spanne, und auf der Rückseite sahe man eine Schildkröte, auf deren Rücken zwei Drachen sich in einander schlangen; die Figuren des Siegels waren wie künstlich eingegrabene erhabene Arbeit."

Soweit Saγang Sečen, Abschnitt 4, Übersetzung von I. J. Schmidt, S. 71[1]. Es kann kaum überraschen, wenn „uns in alten maeren wunders vil geseit" wird, zumal hier von einem Höhepunkt im Leben des „helden lobebaeren" berichtet wird, einem Wendepunkt im Schicksal der Menschheit. Vorliegende Perikope enthält nicht weniger als drei wunderbare Begebenheiten:

1) „... ließ sich ein lerchengleicher fünffarbiger Vogel auf einem viereckigen Steine nieder und rief *Činggis Činggis.*"
2) „... sprang jener Stein plötzlich von selbst auseinander,"
3) „und aus der Mitte desselben kam das Jade-Siegel, genannt Jade-Boo, zum Vorschein."

Bei unserer Begegnung mit Zeichen und Wundern muß füglich angenommen werden, daß diese nicht zufällig und sinnlos sind, sondern notwendig und sinnvoll. Im gegenwärtigen Falle: Der Chronist wählte mit Be-

[1] I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus,* St. Petersburg und Leipzig 1829; zitiert *SS.* Neuausgabe: Čoγiǰi, *Saγang Sečen: Erdeni-yin tobči,* (Kökeqota) 1980.

Berichtigungen: (*SS* S. 70/71) *ködege arulada-yin qaγan oron saγuqui-dur:* „... setzte sich auf den Qaγanenthron von/in Ködege Arula", vergl. Geheime Geschichte (*GG*) §§ 136 und 282; der Ortsname fehlt im *Mong-ku yüan liu* (entstanden 1778–1781; K. 3, Fol. 11 a).

-boljumur metü sibaγun, „ein lerchengleicher Vogel".

-qas boo neretü qas tamaγ-a, „das Qas Boo genannte Jade-Siegel".

dacht aus der Fülle der Überlieferung und tradierte nur solches, was ihm geeignet schien, die gewünschte politische Botschaft in beredter Weise zu versinnbildlichen. Wunder, die in dieses Konzept nicht passen, werden instinktiv als apokryph verworfen. Gehen wir von solchen Überlegungen aus, lassen sich die Omina von Saγang Sečens Siegel-Bericht unschwer deuten:

- **Die Lerche** (*boljumur – boljimar*): Der weiße Sperber (*singqur*) ist das Totem (*sülde*) der Borǰigin[2]; die Lerche scheint hingegen dem Temüǰin eigen zu sein: mit ihr wird er verglichen, als solche angeredet. Als er vor den Tayiǰiγud sich zu Toryan Šara flüchtet, begrüßen ihn dessen Söhne mit den Worten: „Der Lerche, die gekommen ist, um unterzuschlüpfen, wollen wir ein schützender Busch sein …" (cf. *SS* 66/67).
- **Činggis Činggis:** Der Ruf des Zaubervogels in Lerchengestalt ist der neue, numinose Name Temüǰins, „unter welchem er in allen Gegenden berühmt" werden sollte. Der wörtliche Sinn dieses Namens war offenbar zu Saγang Sečens Zeiten vergessen.
- **Die fünf Farben des Zaubervogels:** Sie versinnbildlichen die Gesamtheit des mongolischen Volkes. Vergl. z. B. *SS* 95: „… er soll über die fünf Farben meines … Volkes befehlen;" in ibid., S. 73 (& Anm. 24) werden die Mongolen als „die Fünffarbigen" bezeichnet. Somit verkörpert das Totemtier des Temüǰin das gesamte mongolische Volk. Doch die Farbensymbolik gestattet nicht nur eine ethnisch-politische Auslegung. Sie läßt auch eine religiös-politische Deutung zu, an der gewiß dem Lamaisten Saγang Sečen gelegen war, ist doch sein Geschichtswerk im Grunde eine Heilsgeschichte. Wenngleich er auch Činggis Khan nicht als einen

[2] So im Bericht der Brautschau, q. v. *SS* 63. Die Übersetzung Sülde-Totem erscheint in diesem Zusammenhang berechtigt, insbesondere in der Parallelstelle *GG* § 63. Der weiße Sperber mit Sonne und Mond in den Fängen ist dem Sprecher im Traum erschienen: *ta kiyat irgen o sulder ireju ja'aḥahsan aju'u* „Euer, der Kiyad, *sülde* ist gekommen und hat (mir euer Kommen) angekündigt". Die herkömmliche Übersetzung (Haenisch: „Glücksbote") fußt auf der chinesischen Glosse *chi-chao* 吉兆, „Lucky omen" (Mathews 247: 5). Allein, die chinesische Wiedergabe erhebt keinen Anspruch auf Genauigkeit, da der Begriff eines Totems den Chinesen des 13. Jhs. fremd war. Der in Anm. 1 zitierte Passus des *Mong-ku yüan liu* spricht denn auch ganz allgemein von einem „fünffarbigen Vogel"; daß es sich dabei um eine Lerche handelt, wird als unerheblich übergangen. Hier jedoch, bei der Brautschau, heißt es (fol. 6 b): „Heute nacht träumte ich einen weißen Meeres-*ts'ing lo* (singqur) in meiner Hand. Nach meiner Deutung war das Omen dein, der Po-erh-tsi-kin, Familienzweig." Also, halb Wappentier, halb dienender Schutzgeist. (Vgl. auch W. Heissig: „Die Religionen der Mongolei" in G. Tucci u. W. Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart 1970, S. 392 ff.).

Buddhisten darstellt, so vermerkt er dennoch, daß „ein mit wundervollen Kennzeichen begabter Knabe geboren ward", mit Malen (*belges* = *lakṣaṇa*) also, wie sie den Buddha zieren[3].

Der buddhistische Zug in Saγang Sečens Darstellungen erlaubt uns nun, da Temüǰin zu seiner heilsträchtigen Laufbahn ansetzt, die fünf Farben als die der Buddhas der fünf Weltrichtungen zu deuten und den Zaubervogel als deren Verwandlung:

Farbe	Buddha	Weltgegend[4]
weiß	Vairocana	Mitte
blau	Akṣobhya	Osten
gelb	Ratnasambhava	Süden
rot	Amitābha	Westen
grün	Amoghasiddhi	Norden

Diese beiden Interpretationen schließen einander nicht aus, sie ergänzen sich vielmehr, um dem lamaistischen Volk der Mongolen unter der Führung Činggis Khans die Weltherrschaft zu verheißen.

- **Der viereckige Stein:** Die Farbsymbolik sowohl mongolischer wie auch lamaistischer Prägung bereichert sich nun um ein weiteres, chinesisches, Symbol. Der Himmel ist rund, die Erde ist viereckig: so will es die chinesische Kosmologie. Indem der Vogel sich auf einem viereckigen Stein niederläßt, bedeutet er erneut den Anspruch auf die Weltherrschaft, diesmal aber im chinesischen Idiom[5].

[3] *γayiqamsiγ-tu belges tegülder köbegün töröbei* (*SS* 62). Irrig Schmidt, S. 63: „… wurde ein Knabe unter merkwürdigen Zeichen geboren", dazu Anm. 12: „Nach der übereinstimmenden Erzählung der chinesischen und muhammedanischen Schriftsteller hielt der Knabe bei seiner Geburt ein Stück geronnenes Blut in der Hand." Da es kaum glaubhaft erscheint, daß Saγang Sečen diese Tradition nicht kannte, – findet sie sich doch in *GG* § 59 –, muß angenommen werden, er habe sie ganz bewußt unter der buddhistischen Formel verborgen.

[4] Siehe S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tāntric Buddhism,* Calcutta 1950, S. 97.

[5] Zur größeren Klarheit sei hier festgestellt, daß der Vogel nicht eigentlich das Siegel-Kleinod offenbarte; desgleichen haben auch alle in Aalto I, S. 13–16 und II, S. 139 zusammengetragenen chinesischen Bezüge nichts mit unserem Objekt zu tun: jene sind höhere oder niedere Amtssiegel, dieses jedoch ein unikales Zaubersiegel, Geschenk eines lamaistischen Nāgarāja (cf. infra). Freilich mögen sie alle objektiv demselben Märchenmotivkreis angehören; subjektiv aber, in der Sicht des mongolischen Geschichtsschreibers, definiert sich das Siegel des Činggis Khan außerhalb und völlig unabhängig von der evermerisierenden und historisierenden Tradition der Chinesen und ihres nicht minder sagenhaften „Siegels der Reichsübertragung".

Eine Lesevariante verdeutlicht die Prophezeiung: Gemäß einigen Zeugen (Ausg. Čoγiǰi, S. 142) war der Stein weiß. Er besaß also die heraldische Farbe sowohl der kosmischen Mitte, des Sitzes des Weltherrschers, wie auch des Totems der Borǰigin, „des weißen Sperbers“[6].

- **Das Zaubersiegel des Činggis Khan:** Diese Verheißung erhärtet sich augenblicklich: Der kosmische Zauberstein springt von selbst auseinander und gibt das „Jade-Boo genannte Jade-Siegel“ frei (*qas boo neretü qas tamaγ-a*). *Boo* ist offensichtlich die mongolisierte Form von chin. *pao* 寶[7]. Es handelt sich also um ein Siegel chinesischen Typus; daher sei auch die chinesische Version der Erzählung im *Mong-ku yüan liu* (k. 3, fol. 11 b) konsultiert:

> „In wunderbarer Weise spaltete sich der Stein. Im Innern gab es das Siegel ‚Jade-Siegel‘, quadratisch, etwa fünf Zoll in Weite und Breite. Am Rücken waren ein Schildkröten-Knauf und zwei verschlungene Drachen. Die Gravur war in (der s. g. kleinen) Siegelschrift gehalten. Wenn man es gebrauchte, stempelte dieses Siegel ein Tausend Blatt Papier (auf einmal).“

[6] Die chinesischen Farben der Weltgegenden sind denen der lamaistischen Kosmologie fast gleich (blau/schwarz); sie sind jedoch anders geordnet:

Gegend	lamaistisch	chinesisch
Mitte	weiß	gelb
Osten	blau	türkis (grün)
Süden	gelb	rot
Westen	rot	weiß
Norden	grün	schwarz

(Frei nach Vergil:) „*Magnus a Mongolis saeclorum nascitur ordo*“ – und in diesem Ordo ist die Mitte weiß. Doch eine Symbolsprache kann ihre Gültigkeit auch dann noch behalten, wenn sie von einer widersprüchlichen Tradition überlagert wird: Derlei Tüfteleien bildeten seit jeher einen wichtigen Teil der Sprache der Diplomatie. Im *Bolur Toli* I etwa, einem notorisch Mandschu-freundlichen Werk aus der Mitte des 19. Jhdts., ist der Stein schwarz, nicht quadratisch, und das Siegel ist mit einer chinesischen Inschrift versehen (Aalto II, S. 142). Diese Angaben können dahin gedeutet werden, daß im mandschurischen Ordo die chinesische Farbsymbolik die alte mongolisch-lamaistische abgelöst hatte: Mitte des 19. Jhdts. eine vollendete Tatsache. Somit wurde Peking, früher im Süden (gelb) der Mitte (weiß) gelegen, selbst zur Mitte (gelb), und die vormalige Mitte fand sich zum Norden degradiert (schwarz); auch befand sie sich nunmehr im Westen (weiß) von Mukden, der eigentlichen Hauptstadt der Mandschus.

Daß unter solchen Umständen der Stein nicht mehr quadratisch sein konnte, versteht sich von selbst, zumal im Pekinger Kaiserpalast ein viereckiger Stein gesetzt wurde, angetan mit den kosmischen Farben chinesischer Couleur, um die Mitte des Erdengevierts zu markieren (noch 1956 war der Stein im Chung-shan kung yüan zu sehen).

[7] *SS* erwähnt das Siegel dreimal, und dreimal schreibt er es anders. Hier *boo*; S. 82, *bo̲,* (mit Verwendung der „*uva*“-Schreibung); S. 132, *bao.* Dem Vorbild von Schmidt folgend, wurde hier die Schreibung vereinheitlicht. Da ein Chin. *pao* normalerweise Mong. *bō* ergibt (vergleiche die beliebte Speise *pao-tzu* – *booza*), ist die Schmidt'sche Lesung *boo* der Lesung *buu* (Aalto) vorzuziehen.

Bemerkungen zu den Einzelheiten:

- Zwar entspricht 玉寶印 (*yü pao yin*) mong. *qas boo* (*neretü*) *tamaγ-a,* doch die chinesische Fassung heißt an sich „Siegel (genannt) Jade-Juwel“ (*pao* = skr. *ratna*). Meine Übersetzung „Siegel (genannt) Jade-Siegel“ trägt der Tatsache Rechnung, daß die Mongolen den Gegenstand nicht *qas erdeni* nannten, sondern eben *qas boo.*
- Fünf chinesische Zoll sind etwa 12–17 cm (und entsprechen wohl einer mongolischen Spanne), wobei nicht so sehr die Größe, als vielmehr die Zahl *Fünf* wichtig ist, bedeutet sie doch den Chinesen die kosmische Mitte, den Kaiser.
- Doch war der Gegenstand kein kaiserliches Siegel im eigentlichen Sinne. Die (je nach Dynastie) 8 oder 6 Siegel der kaiserlichen Kanzlei heißen *yü hsi* 玉璽, nicht *yü pao.* (Der Ausdruck *yü pao* ist im Amtschinesischen inexistent[8].) Auch haben des Kaisers Siegel einen Drachen- bzw. Tiger-Knauf; der Schildkröten-Knauf ziert das Siegel von Lehensfürsten. Da liegt die Vermutung nahe, der Gegenstand sei ursprünglich das Amtssiegel gewesen, das „Altan Khan vom Volke Kitat“ dem Činggis Khan mit Sicherheit verliehen haben muß, als er ihn zum „Befriedungskommisar“ bestellte (cf. *GG* § 135; des Retours, *Traité des fonctionaires et Traité de l'armée,* Bd. II, S. 647). Zwar war ein solches Amt stets zeitlich befristet, und nach Ablauf des Mandates war das Siegel der kaiserlichen Kanzlei zurückzustellen, aber es ist doch recht unwahrscheinlich, daß Činggis Khan im Falle eines so hübschen und so nützlichen Gegenstandes sich Skrupel daraus gemacht hätte, sich über chinesische Amtsvorschriften hinwegzusetzen.
- Die zwei verschlungenen Drachen sind ein beliebtes chinesisches Dekorationsmotiv und besitzen anscheinend keinen weiteren Symbolwert als, ganz allgemein, Fruchtbarkeit und Wohlstand. Jedoch, im besonderen Kontext von Saγang Sečens Erzählung sind die Drachen als Anamnese des Siegels zu deuten, war selbiges doch von den (dem?) Drachen verliehen worden (cf. infra) … Oder doch noch von Altan Khan vom Volke Kitat? Der Drache ist das heraldische Tier des Himmelssohnes.

[8] Terminologisch betrachtet besteht also zwischen dem *yü-pao-yin* und dem sog. „Siegel der Reichsübertragung“ (*ch'uan kuo hsi,* 傳國璽) überhaupt kein Zusammenhang.

- Die „kleine Siegelschrift", die laut chinesischer Version in den Spiegel geschnitten war, rundet das Bild eines an sich normalen chinesischen Amtssiegels. Im scharfen Gegensatz hierzu steht nun Saγang Sečens mongolischer Text: demnach trug das Siegel keine Beschriftung, sondern *beder,* ein emblematisches Zeichen (SCHMIDT übersetzt: „Figuren"). Für gewöhnlich finden sich figurale Siegelgravuren auf kleinen Privatsiegeln, nicht aber auf großen Amtssiegeln. Allein, was für eine Inschrift hätte dieses Zaubersiegel haben sollen? Etwa eine chinesische? – Absit! Eine uigurische? – Tatatunga lehrte die Mongolen diese Schrift erst nach 1204. 1189 mußte es wohl ein Emblem sein, aber welches? *beder* ist an sich ein ganz normales mongolisches Wort; umso auffälliger sind darum die zahlreich belegten Varianten *vadar, bidar, ǰidar, vavdar*[9]. Somit erscheint *beder* als eine lectio facilior; wohingegen die Varianten auf **brd* deuten, ein arabisches Wort, das „Vollmond" heißt[10]. So hätte denn das Siegel einen Vollmond getragen.

  Die Gravur jedenfalls war, wie üblich, al cameo geschnitten; genauer, als ob sie al cameo geschnitten worden wäre – handelt es sich doch um ein nicht von Menschenhand gefertigtes Zaubersiegel, ein Geschenk des Drachenkönigs der Unterwelt (cf. infra). In der chinesischen Version ist die numinose Natur des Siegels durch seine wunderbare Effizienz unterstrichen: diese deutet offenbar auf das künftige Weltreich. Doch eine chinesische Vorlage solch wunderbarer Verwaltung ist unbekannt.

N. B.: Die Hypothese, das Siegel hätte einen Vollmond getragen, steht nicht im Widerspruch zur Spekulation, es sei ursprünglich ein Beamtensiegel des Chin-Reiches gewesen: Siegel werden im Bedarfsfalle abgeschliffen und neu graviert, zumal ein Jade-Siegel von besagtem Maß und Ausführung selten und entsprechend kostbar ist. Und was ist naheliegender, als daß Činggis Khan, als er erstmalig vor der Notwendigkeit stand, ein Siegel in eigener Sache zu verwenden, sich seines alten Amtssiegels entsann und es umgravieren ließ? War es doch größer und schöner als alles, was ihm derzeit zur Verfügung stand, und dazu noch mit Drachen geschmückt … Und die Schildkröte? Sie wurde abgetan als unerheblich – was sie auch tatsächlich war.

[9] Ausgabe Čoγiǰi, S. 143.

[10] Ich verdanke diesen Hinweis meinen geschätzten Kollegen, den Proff. Kappert und Emmerick.

Saγang Sečen erwähnt das Zaubersiegel noch zwei weitere Male:

- S. 82/83: Nachdem der Herrscher seine Feinde zertreten hatte, da geschah es, daß, während er mit seinen Brüdern beisammen saß, eine mit Wein gefüllte Jade-Schale sich durch das Rauchloch in die Jurte senkte und in seine Hand schwebte. Die Brüder verlangten jeder einen Teil des Getränks, „aber so oft sie alle Vier nach einander auch ansetzten und trinken wollten, so konnte doch keiner einen Tropfen herunterbringen". Dieses Wunder beweist die schicksalhafte Überlegenheit Činggis Khans über seine Brüder. In dem darauffolgenden (gereimten) Wechselgesang erklärt Činggis Khan: „Gemäß dem an mich ergangenen Befehl des mächtigen Himmels setzte ich mich auf den Thron der früheren Qaγane, und der König der Drachen unten (*luus-un qaγan = nāgarāja*) gab mir das Siegel Jade-Boo."
- S. 132/133, am Ende des V. Abschnitts: Vor seiner Flucht aus dem Kaiserpalast „befestigt" Toγon Temür „sein Siegel Jade-Boo am Sattel"[11].

Saγang Sečen berichtet nichts vom weiteren Schicksal des Jade-Boo. Sein Schweigen ist beredt, denn just zu jener Zeit fiel dem „Siegel des Činggis Khan" eine wichtige politische Rolle zu: Beim endgültigen Verzicht auf die Herrschaft wird das Siegel dem neuen Reichsgründer ausgehändigt. Die Witwe Ligdan Khans, Sütei, übergab es dem Abahai. So will es die mandschurische Tradition. Diese translatio sigilli sollte in sinnfälliger Weise die translatio imperii bedeuten, die Legitimität von Abahais Nachfolge auf die Borǰigin. Doch Saγang Sečen erwähnt diese Begebenheit mit keinem Wort, und die mongolischen Patrioten bestreiten auf das nachdrücklichste, daß sie stattgefunden habe. Die Sache bleibt ein Politicum bis zum heutigen Tage[12].

Es sei daran erinnert, daß die tatsächlichen Siegel des Činggis Khan (was immer ihre verwaltungsrechtlichen Funktionen auch waren) sich ausschließlich an westliche Völker richteten. Im Osten hatte Činggis Khan zwar die Kitat besiegt (1211 und 1214, *GG* K. XI), doch herrschte er nie über das Chin-Reich.

[11] *qas bao tamaγaban γančulan* (lies mit Ausg. Čoγiǰi, S. 269: *qančuγalan*). SCHMIDT: „verbarg das große Siegel *Chas Boo* in seinem Rockärmel" (*qančuyilan*), doch ist solches wegen der Größe und des Gewichtes des Siegels unmöglich, selbst unter Zurücklassung des Futterals.

[12] Vergl. AALTO, I, S. 13; II, S. 147; und I, S. 19. Der bei AALTO I, S. 19 erwähnte Film „Čoγtu taiǰi" zeigt überaus ergreifend, wie der schwer verwundete Fürst sich sterbend zu einem Felsen schleppt, das Siegel des Činggis Khan aus seinem Brustlatz holt (er hatte es also die ganze Schlacht hindurch bei sich gehabt!) und in einer Spalte verbirgt. Zu diesem Behufe war das Kino-Siegel nur etwa ein Viertel so groß, wie das von *SS* beschriebene.

Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß bei der Erhebung Temüǰins zum Großkhan ein Siegel eine Rolle gespielt haben sollte. Die *GG* erwähnt kein Siegel irgendwelcher Art, doch wissen wir aus anderen Quellen, daß die Eroberung des Weltreiches schon bald den Gebrauch von Siegeln zur Notwendigkeit machte. Diese Siegel waren jedoch banale Amtssiegel und mitnichten übernatürliche Zaubersiegel[13]. Hier verdient der Name des Siegels, „das Jade-Boo genannte Jade-Siegel", genauere Betrachtung:

Wie bereits erwähnt, werden die Siegel der kaiserlichen Kanzlei als „Jade-Siegel" bezeichnet, 玉璽, *yü hsi.* Es sind sechs oder acht Stück, ein jedes mit eigens definierter Verwendung[14]. Doch eine amtliche Bezeichnung „Jade-Siegel", 玉寶, *yü pao,* ist inexistent: Offenbar hat man angesichts der Einmaligkeit des Gegenstandes einen Neologismus erdacht; und dieser war keine Bezeichnung, sondern ein Name: *qas boo neretü qas tamaγ-a.* Die Einmaligkeit des Siegels, sein Name, und dazu die Hypothese seines Mond-Emblems (arab. **brd*), alles deutet zum Mittleren Orient: Dort nämlich stand die Bezeichnung „Jade-Siegel" nicht eben, wie in China, für eine Gruppe von Siegeln, sondern für das eine Siegel, welches über allen anderen Siegeln rangierte, die aus anderem Material (etwa Gold) gefertigt waren. Nur Sultane, Emire und Großfürsten führten das Große Jade-Siegel, und auch nur im Falle gewichtiger Reichsangelegenheiten[15].

- Zum zweiten verrät der Name *qas boo neretü qas tamaγ-a* eine sehr weitgehende Sinisierung des mongolischen Adels, beweist der Name doch, daß die eigentlichen Regalien des Činggis Khan, etwa die weiße Tuγ und die schwarze Sülde[16], als passé empfunden wurden und eine Regalie à la chinoise dem Geschmacksempfinden und vor allem der Rechtslage

[13] Siehe G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (Bd. II), Wiesbaden 1965; S. 556: „überall, wo man sich unterwarf, gaben (die Mongolen den Einwohnern) Gouverneure mit gestempeltem rotem Siegel, und (der jeweilige Heerführer) zog ab". Siehe auch ibid., S. 562, die Aufzählung der Stempeltinten: #1 blau, wurde zu rituellen Zwecken verwendet; #2 rot, das öberste Staatssiegel (das Schreiben des Küyük an Innozenz IV. trägt dieses Siegel); #3 gold, für Zivilurkunden; #4 schwarz, Kontrollsiegel; #5 grün, Poststempel. (Siehe auch Bibliographie dortselbst.)

[14] Siehe dazu meinen Aufsatz „L'Empereur de Chine, Essai sur sa situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang". *Collectanea Mongolica. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag,* Wiesbaden 1966, S. 21–28.

[15] Siehe Doerfer, *op. cit.*, S. 557.

[16] Siehe *SS* 71, ebenfalls *GG* § 202.

entsprach. So sehr sinisiert war man bereits, daß dieses neue Reichskleinod lieber einen chinesischen Namen tragen sollte als einen mongolischen (oder uigurischen). Vor diesem Tatbestand läßt es sich vielfältig spekulieren. Die zum Teil phantastischen Mutmaßungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte um die historische Situation des Siegels rankten, wurden von Prof. Aalto dargelegt. Sein zusammenfassendes Urteil aber lautet:

> „Eben die von einander so wesentlich abweichenden Berichte über die Kapitulation der Tschachar-Mongolen sowie das Fehlen (...) jedes als von Yüan herrührend identifizierbaren Siegels unter den Siegeln der Mandschu-Dynastie dürften beweisen, daß die Erzählung von der Übergabe des Siegels durch Sütei wahrscheinlich nur als eine propagandistische Erdichtung zu betrachten ist (Aalto I, S. 20)."

Dieser Schluß Prof. Aaltos wird durch Saγang Sečens Bericht unterstützt, wonach das Siegel nicht erst seit Ligdan Khan, sondern bereits nach Toγon Temürs Flucht verschwunden war. Es gehört nämlich zum Wesen verlorener Siegel, daß sie sich wiederfinden, sobald die Zeit dafür reif ist. Für diesen Zeitpunkt hat Saγang Sečen vorgesorgt, denn wie ließe es sich sonst erklären, daß er die ursprüngliche Auffindung des Siegels mit so vielen symbolträchtigen Wundern umgibt, das Siegel selbst aber als völlig normales chinesisches Amtssiegel beschreibt, und zwar von der Art, wie sie Lehensfürsten zukommt? Cui bono? Es glich also das verlorene Zaubersiegel des Činggis Khan just demjenigen, mit welchem er, der Lehensfürst Saγang Sečen, belehnt worden war. Und so könnte es dereinst sich fügen, daß das verlorene Siegel des Činggisiden Saγang Sečen wieder auftaucht. O Wunder! Dann, allerdings, wäre es peinlich, wenn das authentische Siegel (via Sütei) in der kaiserlichen Kanzlei sich fände. Doch diese Blamage war kaum zu befürchten: Das Schildkröt-und-zwei-Drachen-Siegel befand sich im Besitz des Saγang Sečen Qung Tayiǰi! Doch das eigentliche Siegel war inexistent.

Dieses Urteil betrifft die Begebenheit der Aushändigung; es betrifft vielleicht auch den materiellen Gegenstand, der angeblich ausgehändigt wurde. Das Urteil schließt aber nicht aus, daß es einstmals ein schildkröt- und drachengeschmücktes Vollmond-Siegel gab, das aus der glorreichen Zeit der Conquista stammte und das vielleicht sogar von Toγon Temür auf seiner Flucht mitgenommen wurde. Jedenfalls kann die Annahme als gesichert gelten, daß weder Abahai seine Propaganda in der bewußten Form erdichtet, noch auch Saγang Sečen die Weichen gestellt hätte für

eine Wiederfindung im eigenen Hause, hätte das mongolische Volk nicht gesungen und gesagt von einem Siegel, Insignie des Weltreiches Činggis Khans.

F. A. B.

II. Das Siegelmotiv in den übrigen Chroniken

Vorbemerkung

Während F. A. Bischoff die Symbolik des Siegelmotivs zu entschlüsseln suchte, wie sie sich spezifisch im Werk des Saγang Sečen darstellt, lag es nahe, den Metamorphosen dieses Motivs nachzugehen und anhand der stark episch geprägten mongolischen Chroniken seine Einbettung in das Geflecht der Symbolbezüge des mongolischen Denkens zu erkunden. Schnell zeigte sich, daß das zu gewinnende Bild überaus vielfältig ist. Im vorliegenden Beitrag beschränke ich mich darauf, einige von Bischoffs Beobachtungen zu erweitern. Hierbei sollen folgende Symbolelemente betrachtet werden: 1. die Zeit, zu der Činggis Khan das Siegel erhält; 2. die Herkunft des Siegels; 3. der Stein, aus dem das Siegel hervorkommt; 4. der Vogel, der sich auf den Stein setzt und dadurch auf das Siegel hinweist; 5. die Herkunft, das Material und die Funktion des Siegels.

Beim Studium der Quellen zeigte sich, daß nicht alle mongolischen Chroniken Informationen enthalten, die für die Behandlung des Themas relevant sind. In einigen fehlen entsprechende Angaben überhaupt, andere schreiben ohne wesentliche Veränderungen von Vorläufern ab und können deshalb unberücksichtigt bleiben. Hingegen werden Werke herangezogen, die nur bedingt als mongolische Chroniken gelten können: die historische Einleitung zu Band II der Biographie *Čindamani-yin erikes*, der historische Roman *Köke sudur* des Inǰaanasi und tibetischsprachige Chroniken mongolischer Autoren.

Aus Gründen der besseren Übersichtlichkeit werden alle Texte zusammen mit den verwendeten Sigla und den zitierten Manuskripten oder Ausgaben den eigentlichen Darlegungen vorangestellt (Liste „Texte alphabetisch"). Selbstverständlich ist es nicht möglich, im Rahmen dieses Aufsatzes textgeschichtliche Probleme zu behandeln und motivgeschichtliche Fragen zu vertiefen. Um die zeitliche Einordnung der Textaussagen zu erleichtern, werden die Texte in einer weiteren Liste („Texte chronologisch") auch in ihrer chronologischen Reihenfolge aufgeführt.

Texte alphabetisch

a) Mongolischsprachig

Altan erike (1817).
Sigel: AE
Manuskript: Kgl. Bibliothek Kopenhagen Mong. 141.

Altan kürdün mingγan kegesütü bičig (1739). Verfasser: Siregetü Guosi Dharma.
Sigel: *AKMKB*
Ausgabe (Faksimile): Heissig, Walther: *Altan kürdün mingγan gegesütü bičig. Eine mongolische Chronik von Siregetü guosi Dharma (1739)*. Kopenhagen 1958.

Asaraγči neretü-yin teüke (1677). Verfasser: Byamba (= Asaraγči).
Sigel: *AsT*
Ausgabe 1960: Pringlai (, Ködege-yin): *Byams-ba: Asaraγči neretü-yin teüke.* Ulaanbaatar.
Ausgabe 1984: Bayan-a, B.: *Asaraγči neretü-yin teüke.* Beiǰing (Peking).

Altan tobči I (1655). Verfasser: Blo-bzaṅ-bstan-'dzin.
Sigel: *AT I*
Ausgabe 1952 (Faksimile der Druckausgabe von Ulaγanbaγatur 1937): Mostaert, Antoine, und Cleaves, Francis Woodman: *Altan Tobči. A Brief History of the Mongols by bLo.bzaṅ bsTan.ǰin.* Cambridge, Mass.
Ausgabe 1984: Čoγiǰi: *Altan tobči. Kökeqota.*

Altan tobči II (nach 1655).
Sigel: *AT II*
Ausgabe 1955: Bawden, C. R.: *The Mongol Chronicle Altan tobči.* Wiesbaden.
Ausgabe 1980: Liu Jinsuo: *Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči.* Kökeqota.

Altan tobči III (1765). Verfasser: Mergen blam-a-yin gegen.
Sigel: *AT III*
Ausgabe (Faksimile): Baldanžapov, P. B.: *Altan Tobči. Mongol'skaja letopis' XVIII v.* Ulan-Udė 1970.

Bolur erike (1774/75). Verfasser: Rasipungsuγ.
Sigel: *BE*
Ausgabe (Faksimile der Kalgan-Ausgabe von 1941): Mostaert, Antoine, und Cleaves, Francis Woodman: *Bolor Erike. Mongolian Chronicle by Rasipungsuγ.* Teile IV und V. Cambridge, Mass. 1959. – Die Seitenangaben beziehen sich auf die Numerierung von Teil IV der Veröffentlichung von Mostaert/Cleaves und *nicht* auf die der Kalgan-Ausgabe.

Bolur toli I (1834–1837). Verfasser: J̌imbadorǰi.
Sigel: *BT I*
Ausgabe 1962 (Faksimile von Buch III: Geschichte der Mongolen): Heissig, Walther: *Bolur toli – „Spiegel aus Bergkristall".* Kopenhagen 1962.
Ausgabe 1984: Liu Jinsuo: *J̌imbadorǰi: Bolur toli.* Beiǰing (Peking) 1984.

Bolur toli II (1880).
Sigel: *BT II*
Manuskript: *Erten-ü čaγ-un bolur toli kemekü teüke orosibai.* Kgl. Bibliothek Kopenhagen. Signatur Mong. 50.

Čindamani-yin erikes (nach 1851), Verfasser: Blo-bzaṅ-'phrin-las-rnam-rgyal.
Sigel: *CE*
Blockdruck (2 Bde.) Staatsbibliothek Stiftung Preußischer Kulturbesitz Berlin. Signatur Libr. Mong. 70.

Činggis qaγan-u domuγ (1869). Verfasser: Vagindar-a sumadi kalpa bhadr-a dān-a (Vāgindra sumati kalpa bhadra dāna).
Ausgabe (Faksimile): Heissig, Walther: *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen.* Teil II. Wiesbaden 1965, S. 98–117.

Erdeni-yin erike I (1835). Verfasser: Isibaldan.
Sigel: *EE I*
Ausgabe (Faksimile): Heissig, Walther: *Erdeni-yin erike. Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835).* Kopenhagen 1961.

Erdeni-yin erike II (1859). Verfasser: Galdan.
Sigel: *EE II*
Ausgabe: Nasunbalǰir, Če.: *Galdan: Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai.* Ulaanbaatar 1960.

Erdeni-yin tobči (1662). Verfasser: Saγang Sečen.
Sigel: *ET*
Ausgabe 1829: Schmidt, Isaac Jacob: *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus.* St. Petersburg u. Leipzig.
Ausgabe 1980/81: Načuṙdorǰi, Š., und Nasunbalǰur, Če.: *Saγang Sečen: Erdeni-yin tobči.* (Kökeqota).

Köke sudur (1860–1892). Verfasser: Inǰaanasi.
Sigel: *KS*
Ausgabe: *Inǰaanasi: Köke sudur.* 3 Bde. (Kökeqota 1957).

Mangḫol un niuca tobca'an (1240?).
Sigel: *MNT*
Ausgabe: Haenisch, Erich: *Mangḫol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen.* [1]Leipzig 1937, [2]Wiesbaden 1962.

Mongγol borǰigid oboγ-un teüke (1732–1735). Verfasser: Lomi.
Sigel: *MBOT*
Ausgabe (Faksimile): Heissig, Walther, in: Heissig, Walther und Bawden, Charles R.: *Mongγol borǰigid oboγ-un teüke von Lomi (1732). – Meng-ku shih-hsi-p'u.* Wiesbaden 1957, S. 7–89.

Subud erike (um 1835). Verfasser: Γungčuγǰab.
Sigel: *SE*
Ausgabe (Faksimile): Heissig, Walther: *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen.* Teil II. Wiesbaden 1965, S. 2–70.

Tibetischsprachig

Hor-chos-'byuṅ I (1819). Verfasser: 'Jigs-med-rig-pa'i-rdo-rje.
Sigel: *HCB I*
Ausgabe: Huth, Georg: *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei.* Teil I. Straßburg 1892.

Hor-chos-'byuṅ II (1889). Verfasser: Dam-chos-rgya-mtsho *alias* Dharma-tā-la.
Sigel: *HCB II*
Ausgabe: Lokesh Chandra: *Dharmatala's Annals of Buddhism.* New Delhi 1975.

dPag-bsam-ljon-bzaṅ (1748). Verfasser: Sum-pa-mkhan-po Ye-śes-dpal-'byor.
Sigel: *PSJZ*
Ausgabe Lokesh Chandra: *Dpag-bsam-ljon-bzaṅ of Sum-pa-mkhan-po Ye-śes-dpal-ḥbyor. Part III containing a history of Buddhism in China and Mongolia, preceded by the* reḥumig *or chronological tables.* New Delhi 1959.

Persisch

Ǧāmi' al-Tawārīḫ (1306 ff.). Verfasser: Rašid ad-Dīn Fazl Allāh.
Sigel: *JT*
Übersetzung: Smirnova, O. I.: *Rašid-ad-Din. Sbornik letopisej.* Bd. I, Buch 2. Moskva – Leningrad 1952.

Chinesisch

Yüan-shih (1380).
Sigel: *YS*
Ausgabe Zhunghua shudian. Beijing 1976.

Yüan-ch'ao pi-shih (1382[?]). (Chinesische Fassung des *Mongḫol un niuca tobca'an.*)
Sigel: *YCPS*
Ausgabe (Faksimile): Pankratov, B. I.: *Juan'-čao bi-ši (Sekretnaja istorija mongolov).* Bd. I. Moskva 1962.

Meng-ku shih-hsi-p'u (18. Jh.).
Sigel: *MKSHP*
Ausgabe (Faksimile): Bawden, Charles, in Heissig, Walther, und Bawden, Charles: *Mongγol borǰigid oboγ-un teüke von Lomi (1732). – Meng-ku shih-hsi-p'u.* Wiesbaden 1957, S. 95–123.

Meng-ku yüan-liu (1778–81). (Übersetzung des *Erdeni-yin tobči* des Saγang Sečen.)
Sigel: *MKYL*
Ausgabe Ma Chien: Ausgabe in 8 *chüan* mit Kommentar von Ma Chien. Ohne Ort und Jahr.
Ausgabe 1981: Daorundibu: *Menggu yuanliu.* (Mit Kommentar.) Huhohaote (Huhhot).

Mandschurisch

Monggo han sai da sekiyen (nach 1662). (Übersetzung des *Erdeni-yin tobči* des Saγang Sečen.)
Sigel: *MHSDS*
Ausgabe: Haenisch, Erich: *Monggo han sai da sekiyen. Die Mandschufassung von Secen Sagang's mongolischer Geschichte.* Leipzig 1933.

Texte chronologisch

MNT: 1240 (?)
JT: 1306 ff.
YS: 1380
YCPS: 1382 (?)
AT I: 1655
AT II: nach 1655
ET: 1662
MHSDS: nach 1662
AsT: 1677
MBOT: 1732–35
AKMKB: 1739
PSJZ: 1748
AT III: 1765
BE: 1774/75
MKYL: 1778–81
MKSHP: 18. Jh.
AE: 1817
HCB I: 1819
BT: 1834–1837
EE I: 1835
SE: um 1835
CE: nach 1851
EE: 1859
KS: 1860–92
CQD: 1869
BT II: 1880
HCB II: 1889

1. *Die Zeit*

Nicht immer erhält Činggis Khan das Siegel bei seiner Thronbesteigung am Kerülen im 28. Lebensjahr, wie es vom *Erdeni-yin tobči* (1655) und einigen anderen Quellen berichtet wird[1]. Der Zeitpunkt kann auch die Thronbesteigung am Onon im 45. Lebensjahr[2] oder die Geburt[3] sein. Im tibetischsprachigen (späten) *dPag-bsam ljon-bzaṅ* (1748) und danach im *Erdeni-yin erike* (1835) empfängt der „mongolische König" (*hor-rgyal, mongγol-un qaγan*) das Siegel sogar erst „nachher" (*phyis-su, qoǰim*), und zwar viele Jahre nach seiner Thronbesteigung[4]. Die verschiedenen zeitlichen Zuordnungen ändern natürlich nichts an der Funktion des Siegels, Činggis Khan als Weltherrscher auszuweisen.

2. *Der Stein*

Der Stein ist nicht immer, wie im *Erdeni-yin tobči*, viereckig (*dörbeljin*)[5]; weiß (*čaγan*) ist er *nur* im *Erdeni-yin tobči*[6]. Wenn sonst überhaupt eine Farbe angegeben wird, so ist diese schwarz (*qara*)[7].

[1] *ET* Ausg. 1829: 62; Ausg. 1980/81: 126. – *HCB I*: 10. – *BT I* Manuskr.: 29 r; Ausg. 1984: 403. – *EE II*: 40 a. – CQD: 4 v. – *HCB II*: 72.

[2] *KS*: 1248.

[3] *AT I* Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 73–73. – *AT II* Ausg. 1955: 37; Ausg. 1980: 37. – *AsT* Ausg. 1960: 11; Ausg. 1984: 20–21. – *MBOT*: 10 v. – *AKMKB*: 11 r. – *BT II*: 22 v.

[4] *PSJZ*: 137–138. – *EE I*: 3 v.

[5] *ET* Ausg. 1829: 70; Ausg. 1980/81: 142. – Von einem viereckigen Stein sprechen noch: *PSJZ*: 137 (*gru-bźi*). – *HCB I*: 10 (*gru-bźi-pa*). – *EE I*: 3 v. – *SE*: 13 r. – *CE*: 188 v. – *EE II*: 40 a. – *CQD*: 4 r.

[6] *ET* Ausg. 1980/81: 142; nicht in Ausg. 1829: 70.

[7] *AT I*: Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 73. – *MBOT*: 10 v. – *BT II*: 19 v.

Im *Asaraγči neretü-yin teüke* (1677) wird der Stein ohne jede weitere Kennzeichnung nur einfach „Stein" (*čilaγun*) genannt[8]. In anderen Texten erscheint er aber auch als „Kieselstein (*gürü čilaγun*)[9], der schließlich zu einem „großen viereckigen Rinderstein" (*yeke dörbeljin üker čilaγun*) anwächst[10]. Den ersten Beleg für diesen viereckigen großen Stein konnte ich im *dPag-bsam-ljon-bzaṅ* finden, wo er entsprechend tib. *pha-boṅ gru-bźi-pa* heißt[11]. *pha-boṅ* ist nun eindeutig ein großer Stein, ein Felsblock[12]. Ich vermute, daß aus dem Kieselstein (*gürü čilaγun*) des *Altan tobči I* (1655), der auch im *Altan kürdün mingγan kegesütü bičig* (1739) und im *Bolur toli I* (1834–1837) auftritt, irgendwann ein Rinderstein (*üker čilaγun*) geworden ist. Dies läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß im Verlauf der Textüberlieferung einmal anstatt *gürü* fälschlich *üker* geschrieben worden ist. *Nach* dem *dPag-bsam-ljon-bzaṅ*, das hier einer mongolischen Vorlage folgen dürfte, erscheint der Stein dann als „Rinderstein".

Der historische Roman *Köke sudur* (1860–1892) gibt für den Begriff „Rinderstein" eine Erklärung: Er sei ein „Steinblock (*keseg čilaγu*), so groß wie zwei ineinander verschlungen daliegende Rinder und so hoch wie ein Mensch" (*üker-ün oriyaldun kebtegsen bayidal-tai büged kümün-ü činegen öndür*)[13]. Auf jeden Fall ist der Rinderstein ein sehr großer Stein. Im Wörterbuch von Sumatiratna[14] (II, 81) werden als mongolische Äquivalente von tib. *pha-boṅ* folgende Wörter gegeben: „Häuserstein" (Stein, so groß wie ein Haus) (*ger čilaγun*); „Rinderstein" (*üker čilaγun*); „großer Stein" (*yeke čilaγun*). Eigenartig ist, daß Sumatiratna zwei Doppelzeilen später das Lemma *pha-boṅ* noch einmal erklärt, und zwar durch tib. *pha-loṅ*; *pha-loṅ* ist im Ladakhi als Äquivalent für *pha-boṅ* belegt[15]. Bei Sumatiratna wird als mongolische Übersetzung für *pha-boṅ* überraschenderweise *gürü čilaγun* gegeben, welches in der mongolischen Übersetzung von *pha-loṅ* mit „viereckiger *gürin*-Stein" (*dörbeljin gürin čilaγun*) erklärt wird. Mo. *gürin* kann auch *kürin* gelesen werden, würde dann *küren* ent-

[8] *AsT* Ausg. 1960: 11; Ausg. 1984: 20.

[9] *AT I*: Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 73. – *AKMKB*: 11 r. – *BT I*: Manuskr.: 28 r; Ausg. 1984: 402.

[10] *CQD*: 4 r. – *CE*: 188 v.

[11] *PSJZ*: 137.

[12] Jäschke, H. A.: *A Tibetan-English Dictionary.* London 1881, S. 139; Das, Sarat Chandra: *A Tibetan-English Dictionary.* Calcutta 1902, S. 816.

[13] *KS*: 1246.

[14] Sumatiratna: Su-ma-ti-ratna: *Bod-hor-gyi brda-yig miṅ-tshig don-gsum gsal-bar byed-pa'i mun-sel sgron-me.* Ulaanbaatar 1959.

[15] Jäschke, *Dictionary,* S. 339.

sprechen und „dunkel, dunkelbraun" bedeuten[16]. Solange wir nicht wissen, woher Sumatiratna diese Erklärung hat, wird sie für das Verständnis unserer Rinderstein- und Kiesel-Frage nichts nützen. Immerhin ist der *gürü čilaγun* bei Sumatiratna und damit der *pha-boṅ*-Felsblock viereckig wie der Stein des *Erdeni-yin tobči*.

Doch wie auch immer seine Form sein mag, aus dem Stein kommt auf jeden Fall das Siegel hervor, und dies ganz gleich, ob er, wie im *Erdeni-yin tobči*, von selbst zerspringt[17], ob er von Vater Yesügei zerschlagen wird[18] oder ob er, wie das *Köke sudur* erzählt[19], sich von selbst einen Spalt breit auftut und Yesügel dann mit Brechstange und Axt nachhilft.

Es gibt freilich noch drei weitere Fragen, die sich mir bei der Betrachtung des Motivelements Stein aufdrängen.

Die erste Frage ist, ob der schwarze Stein nicht einen Bezug zum „Seelenstein" (*bla-rdo*) haben könnte. Denn in der tibetischen Ling-Version des Epos von König Kesar, dem mongolischen Geser, dem ja der epische Činggis Khan typologisch verwandt ist, wird Kesars Vater Seṅ-blon auf einem „Seelenstein geboren" (*bla-rdo-ru 'khruṅs*)[20]. Tib. *bla-rdo* entspricht nach Sumatiratna (II, 266) dem mo. *sülde čilaγun*, „Totemstein". Sollte hier ein Schlüssel für das Rätsel des Steins liegen[21]?

Zweitens ist zu fragen, ob – abgesehen von der von Bischoff postulierten politischen Symbolik – die Farbe des Steins deshalb schwarz ist, weil sie auf die Herkunft des in ihm enthaltenen Siegels hindeuten soll. Činggis Khan empfängt das Siegel ja von den *luus* (tib. *klu*, skr. *nāga*), den Herren der unterirdischen Welt. Die Symbolfarbe des chthonischen Bereichs ist

[16] Kowalewski, Osip / Kowalewski, Joseph Étienne: *Mongol'sko-russko-francuzskij slovar'*. 3 Bde. Kazan' 1844–1849, S. 2638, 2636.

[17] *ET* Ausg. 1829: 70; Ausg. 1980/81: 143. So auch in: *HBC I*: 10. – *BT I* Manuskr.: 29 r; Ausg. 1984: 403. – *EE I*: 3 v. – *CE*: 189 r. – *EE II*: 40 a. – CQD: 4 v. – *HCB II*: 72.

[18] *AT I* Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 73. – *AsT* Ausg. 1960: 11; Ausg. 1984: 20–21. – *MBOT*: 10 v. – *AKMKB*: 11 r.

[19] *KS*: 1246–1247.

[20] *Glin Ke-sar*, Kap. *'Khruṅs-glin*, Ausgabe Stein 4 a; siehe Stein, R. A.: *L'Épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling*. Paris 1956, S. 218.

[21] Die Spur ließe sich allein schon mit Hilfe von Sumatiratna weiterverfolgen. Die zitierte Stelle aus dem Ling-Kapitel lautet vollständig *dam-can chags-pa'i bla-rdo-ru 'khruṅs-śiṅ* „geboren auf dem Seelenstein, auf dem die Gelübdehalter residieren". Die „Gelübdehalter" (tib. *dam-can*, mong. *tangγariγ-tan*) genannten Gottheiten sind nach Sumatiratna I, 983 identisch mit den „Religionsschützern" (tib. *chos-skyoṅ*, mong. *nom-un sakiγulsun*). Der hierauf folgende Eintrag bei Sumatiratna lautet *dam-can bla-rdo* „Gelübdehalter-Seelenstein". Dies wird wiederum mongolisch mit *sülde čilaγun* „Sülde-Stein" wiedergegeben. In Sumatiratna II, 266 wird, wie oben bemerkt, bereits *bla-rdo* allein mit *sülde čilaγun* wiedergegeben.

offensichtlich Schwarz[22]. Auch hierzu läßt sich jetzt noch nicht Genaueres sagen.

Die dritte Frage ist, ob der Stein, in welchem Stadium der Entwicklung des Motivs auch immer, dem „flachen Stein" (*rdo-leb, qabtaγai čilaγun*) entspricht, der – neben Palast, Gärten, Territorium, Wunschbaum, Versammlungsplatz und Thron – Kennzeichen der Herrschermacht des Götterkönigs Indra/Śatakratu (dBaṅ-po/brGya-byin, Erketü/Qormusta) und seiner Dreiunddreißigergötter auf dem Gipfel des Meru-Berges ist[23]. Der flache Stein des Indra ist quadratisch (*gru-bźi-pa, dörbelǰin*) und, mit einem Umfang von 200 Meilen, riesig; außerdem ist er, wie der Stein des *Erdeni-yin tobči*, weiß, „weiß wie ein weißes Wolltuch" (*lva-ba dkar-po lta-bu*), „von weißer Farbe" (*čaγan önggetü*)[24]. Nun ist Činggis Khan ja eine Verkörperung, manchmal auch ein Sohn, des Indra[25]. Sollte deshalb nicht auch Indras irdischer Repräsentant einen flachen Stein als Zeichen seiner Herrscherwürde besitzen?

Sicher wird für die Erschließung des Motivzusammenhangs auch die Frage wichtig sein, *wo* der Stein liegt. Denn er liegt ja nicht nur, wie im *Erdeni-yin tobči*, „vor dem Haus" (*ger-ün emün-e*)[26], sondern auch in östlicher Richtung davon (*dorun-a ǰüg-tü, dorun-a-yin tal-a daki*)[27], auf einer Halbinsel im Meer (*dalai-yin qoyiγ dotura/daki*)[28], auf einer Halbinsel im Wasser (*usun-u qoyiγ-tur*)[29].

[22] In der Symbolik der alttibetischen Religion ist der Himmel weiß, der Zwischenbereich scheckig und die Erde schwarz; vgl. Hoffmann, Helmut: *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*. Stuttgart 1967, S. 71. – Der kalmückische Literaturwissenschaftler A. Š. Kičikov und der innermongolische Literaturwissenschaftler Sedorǰi, die ich im Sommer 1988 in Urumtschi traf, bestätigten diese Auffassung ausdrücklich.

[23] Vgl. 'Phags-pa-Blo-gros-rgyal-mtshan, *Śes-bya rab-gsal* 8 r, und die mongolische Übersetzung dieses Werkes *Čiqula kereglegči* 17 r–18 r. Faksimileausgaben: *Śes-bya-rab-gsal: The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*. Vol. 6: *The Complete Works of Chos rgyal 'Phags pa*. Compiled by Bsod nams rgya mtsho. Tokyo 1968, 1/1/1–18/1/6 (S. 1–18). – *Čiqula kereglegči*: Heissig, Walther: *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen*. Teil I. Wiesbaden 1959, S. *28–83*.

[24] Śes-bya rab-gsal 8 r; *Čiqula kereglegči* 17 v.

[25] Vgl. z. B. *ET* Ausg. 1829: 94; Ausg. 1980/81: 203 (Sohn). – *AT I* Ausg. 1952: II/109; Ausg. 1984: 522 (Verkörperung).

[26] *ET* Ausg. 1829: 70; Ausg. 1980/81: 142.

[27] *BT I* Manuskr.: 28 v; Ausg. 1984: 402. – *CQD*: 4 r.

[28] *AT I* Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 73. – *AKMKB*: 11 r.

[29] *AsT* Ausg. 1960: 11; Ausg. 1984: 20.

3. *Der Vogel*

Nicht nur das *Erdeni-yin tobči*, sondern auch die anderen Chroniken sprechen von einem Vogel (*sibaγun*), der wie eine Lerche (*bolǰumur, bolǰimur*) aussieht[30]. In einigen Texten ist aus diesem lerchenähnlichen Vogel eine Lerche geworden[31]. In anderen ist freilich nur von einem Vogel die Rede[32].

Die Frage ist allerdings, ob das Wort *bolǰumur* hier wirklich „Lerche" bedeutet. Die chinesische Fassung des *Erdeni-yin tobči, das Meng-ku yüan-liu*, spricht in manchen Ausgaben von einem „fünffarbigen Vogel, der einem *ch'üeh* gleicht" (*szŭ ch'üeh-chih wu-sê niao* 似雀之五色鳥)[33]. Chin. *ch'üeh* 雀 bedeutet „kleiner Vogel"; im engeren Sinne kann damit auch ein Spatz gemeint sein[34]. Nach dem *Fünf-Sprachen-Wörterspiegel* ist hierfür die mongolische Entsprechung *bilǰuuqai*, die mandschurische Entsprechung *cecike* und die tibetische Entsprechung *byi'u*[35]. *bilǰuuqai*, *cecike* und *byi'u* bedeuten alle drei ganz allgemein „kleiner Vogel"[36]. Ein *bolǰumur bilǰuuqai*, ma. *jeleme cecike*, ist ein Spatz, ein grauer Haussperling[37]. Nach Cevel[38] ist *bolžmor/bolǰumur* der allgemeine Name von kleinen Singvögeln. Die mandschurische Übersetzung des *Erdeni-yin tobči* umgeht das ganze Problem, indem sie einfach von einem „fünffarbigen Vogel" (*sunja boconggo gasha*) spricht[39], wobei *gasha* freilich im Gegensatz zu *cecike* ein größerer Vogel ist[40]. Das *Mongγol borǰigid oboγ-un teüke* sagt als einziges Werk „schwarzer kleiner Vogel" (*qara bilǰuuqai*)[41]; dieser erscheint in der

[30] *ET* Ausg. 1829: 70; Ausg. 1984: 142. – *EE II*: 40a. – *KS*: 1246.

[31] *BT I* Manuskr.: 29r; Ausg. 1984: 403. – *EE I*: 3r. – *SE*: 13r. – *BT II*: 19v.

[32] *PSJZ*: 137 (*byi'u*). – *HBC I*: 10 (*bya*). – *CE*: 189r. – *CQD*: 4v.

[33] Vgl. *MKYL* Ausg. 1981: 119. In Ausgabe Ma Chien (*ch*. 3/10v) ist der Vogel nur „ein fünffarbiger Vogel" (*i wu-sê niao* 一五色鳥).

[34] Mathews, R.H.: *Chinese-English Dictionary*. Revised American Edition. Cambridge, Mass. 1956, S. 169, Nr. 1185; Ošanin, I.M., u.a.: *Bol'šoj kitajsko-russkij slovar'*. 4 Bde. Moskva 1983–84, Bd. 2, S. 368, Nr. 1545.

[35] Ausg. 1957, Bd. 3, S. 4172; Ausg. 1966, Bd. 1, S. 892, Nr. 15681. – Ausgabe 1957: *Wu-t'i ch'ing-wen-chien*. 3 Bde. Peking 1957. – Ausgabe 1966: Tamura, Jitsuzo; Imanishi, Shunju; Sato, Hisashi: *Su-t'i ch'ing-wen-chien, Translated and Explained*. 2 Bde. Kyoto 1966.

[36] Lessing, Ferdinand D., u.a.: *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley/Los Angeles 1960, S. 105; Hauer, Erich: *Handwörterbuch der Mandschusprache*. Tokyo/Hamburg/Wiesbaden 1952, S. 141; Jäschke, *Dictionary*, S. 377.

[37] Ausg. 1957, Bd. 3, S. 4202; Ausg. 1966, Bd. 1, S. 900, Nr. 15801. – Hauer, *Wörterbuch*, S. 528.

[38] Cèvèl, Ja.: *Mongol chélnij tovč tajlbar tol'*, S. 89.

[39] *MHSDS*: 37.

[40] Hauer, *Wörterbuch*, S. 337 (*gasha*).

[41] *MBOT*: 10r.

chinesischen Version des Werkes als „schwarzer Vogel" bzw. „Geheimnis-Vogel" (*hsüan-niao* 玄鳥)[42].

Auch die tibetischen Texte sind sich nicht einig. Im *Hor-chos-'byuń I* (1819) heißt der Vogel einfach „Vogel" (*bya*); im *Hor-chos-'byuń II* (1889), mit einer Metapher, ebenfalls allgemein „Vogel" (*'dab-chags*); im früheren *dPag-bsam-ljon-bzań* allerdings *byi'u*, und dies ist nun wieder „kleiner Vogel"[43].

Alles in allem gewinnt man den Eindruck, daß es sich bei dem Vogel der Siegelepisode zunächst um einen kleinen Vogel gehandelt hat, um einen Singvogel wie etwa die Lerche. Im *Köke sudur* ist der Vogel dann ins Überdimensionale gewachsen: So wie der kleine Kieselstein zum großen Rinderstein, wurde er „ein fünffarbig leuchtender Vogel gleichwie eine Lerche mit einem Körper so groß wie ein Rind" (*üker-ün činegen yeke beye-tei tabun öngge-yin bolǰumur metü öngge gerel-tei nigen sibaγu*)[44].

Inwiefern aber der mit *bolǰumur* bezeichnete Vogel dem Temüǰin eigen ist, wenn wir darunter einen „kleinen Vogel" zu verstehen haben und nicht speziell eine Lerche, sei dahingestellt. Auffallend ist, daß in der Geschichte von Temüǰins Flucht vor den Tayičiγud in § 85 des *Mangḫol un niuca tobca'an* die Söhne des Sorḫan-śira nicht wie im *Erdeni-yin tobči* das Wort *bolǰumur* verwenden, sondern *śibao'uḫan* sagen; *śibao'uḫan*, chin. *ch'üeh-erh* 雀兒, bedeutet aber „kleiner Vogel"[45]. „Kleiner Vogel", tib. *byi'u-chuń*, kann übrigens nach Sumatiratna (II, 232) auch eine metaphorische Bezeichnung für ein eben geborenes, also ganz hilfloses, Kind sein.

Im *Bolur erike* (1774/75), das ja in ganz besonders starkem Maße chinesische Quellen benutzt, wird der Vogel ausdrücklich als „groß" (*yeke*) bezeichnet, und in einem Zusatz am Schluß der Episode heißt es, daß es sich um den „*bošuvang* genannten Vogel der Chinesen" (*kitad-un bošuvang kemegči sibaγu*) handele[46]. Unter *bošuvang* verbirgt sich wohl chin. *po-shuang* 白鵝, der „weiße Sperber"[47], wie er uns als *cahan śingḫor/čaγan singqur* bei der Brautschau des Temüǰin begegnet[48].

[42] *MKSHP*: 6v:7. – *Ošanin, Slovar'*, Bd. 4, S. 979: 1. schwarzer Vogel; 2. Schwalbe, Kranich. – Die Frage, weshalb das *MKSHP* den Ausdruck *hsüan-niao* verwendet und bzw. was sich im gegebenen Kontext verbirgt, kann hier nicht untersucht werden.

[43] *HCB I*: 10; *HCB II*: 72; *PSJZ*: 137.

[44] *KS*: 1246.

[45] *MNT* Ausg. Haenisch, S. 14; s.a. Haenisch, Erich: *Wörterbuch zu Mangḫol un niuca tobca'an*, Leipzig 1939, S. 139.

[46] *BE IV*: 59–60.

[47] Morohashi Tetsuji: *Dai kan-wa jiten*. Tokyo 1955–60, XII: 47288. Frdl. Auskunft von F.A. Bischoff.

[48] *MNT* 63 (Ausg. Haenisch, S. 8); *ET I* Ausg. 1829: 62 (*singqur*); Ausg. 1984: 128 (*šing-*

Da die „Lerche" des ET wie auch „Lerche" und Vogel in vielen anderen Texten fünffarbig sind[49], leuchten sie in den Farben des Regenbogens[50]. Folgerichtig tragen „Lerche" und Vogel in einigen Quellen die Farben des Regenbogens (*solungγ-a, ǰa'-tshon*)[51]. Der heilsgeschichtliche Aspekt der Person Činggis Khans kommt nun gerade auch durch das Motivelement des Regenbogens zum Ausdruck. Der Regenbogen ist eines der glückverheißenden Zeichen bei Činggis Khans Geburt; auffälligerweise erscheint er als solches gerade in jenen Quellen, in denen der fünffarbige Regenbogenvogel erst bei Činggis Khans Thronbesteigung auftritt[52].

Es sei dahingestellt, ob bei der Verwendung des Motivelements Regenbogen auch die Vorstellung vom regenbogenfarbenen Gewand eine Rolle gespielt hat. So ist eine der Opfergaben an den Lama und damit auch an den Buddha, der im Besitz aller wundervollen Merkmale ist, das „kostbare gute Gewand, welches helleuchtend ist wie der verschieden(farbige) Bogen des Indra und welches die Ursache des Glücks für alles ist, was es berührt" (*sna-tshogs dbaṅ-po'i gźu ltar rab-bkra-źiṅ gaṅ-la reg-na bde-ba'i rgyur gyur-ba'i/gos-bzaṅ rin-chen*). Der Bogen des Indra (*dbaṅ-po'i gźu*) ist der Regenbogen. Das gute Gewand des Lamas, des guten Mannes, des Helden, hat also die Farbe des Regenbogens. Dieser umhüllt übrigens auch den Meru-Berg, die *axis mundi*. Es ist wohl nicht abwegig anzunehmen, daß diese Vorstellung mit Činggis Khan, dem irdischen Heilsbringer, der Verkörperung und dem Sohn Indras, in Verbindung gebracht worden sein könnte[53].

Der Vogel verweist durch sein Kommen auf den Stein, welcher das Siegel des Herrschers enthält, und gibt durch seinen Ruf dem Herrscher seinen Namen Činggis. Dieser Vogel ist regenbogenfarben oder schwarz.

γur). Die chinesische Übersetzung von *cahan śiṅghor* ist *po-hai-ch'ing* 白海青, vgl. *YCPS*, Ausg. Pankratov, S. 59. Nach Haenisch, *Wörterbuch*, S. 141, bedeutet *śiṅghor/hai-ch'ing* „Edelfalke". Nach Ošanin, *Slovar'*, Bd. 3, S. 571, Spalte 2 (unter Nummer 8219) ist *hai-ch'ing* die Bezeichnung für den „Amur-Adler", eine Falkenart, die für die Jagd auf Schwäne verwendet wird.

[49] *tabun ǰüil-ün öngge-lüge tegüsügsen*: *BE*: IV, 59. – *tabun öngge-yin*: *EE II*: 50a; *KS*: 1246.

[50] *dalabči-yin öngge tabun öngge-yin solungγ-a metü*: *EE* I: 3v.; ähnlich *CE*: 189r. – *gśog-sgro'i mdog ǰa'-tshon ltar kha-dog sna-lṅa*: *HCB I*: 10.

[51] *BT I*: Manuskr.: 28v.; Augs. 1984: 402. – *SE*: 13r. – *CE*: 189r. – *CQD*: 4v. – *HCB II*: 72 (*mdog kha-dog sna-lṅa*: gegenüber *HCB I* verkürzt).

[52] *BT I*: Manuskr.: 21r; Ausg. 1984: 391. – *SE*: 12r.

[53] Sagaster, Klaus: „Bemerkungen zum Begriff ‚gut' im Alttürkischen, Mongolischen und Tibetischen." *Die mongolischen Epen*. Hrsg. v. Walther Heissig. Wiesbaden 1979, S. 140–149; dort S. 147–149.

Was kann nun die schwarze Farbe bedeuten? Vielleicht deutet sie, wie beim schwarzen Stein, auf die Herkunft des Siegels aus dem schwarzen chthonischen Bereich. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Angabe des *Mongγol borǰigid oboγ-un teüke*, daß die schwarzen kleinen Vögel (*qara bilǰuuqai*) aus dem Meer (*dalai-ača*) hervorkommen[54]. Man beachte übrigens, daß hier eindeutig von mehreren Vögeln gesprochen wird, denn sie versammeln sich (*čiγulǰu, tsi* 集)[55]. Auch in vielen anderen Texten, so im *Altan tobči*[56], ist es ja strenggenommen nicht eindeutig, daß es sich nur um *einen* Vogel handelt, denn das Numeral „eins" fehlt.

Die Funktion des Vogels als Kundschafter- und Botenvogel ist in Epos und Märchen eine bekannte Erscheinung[57].

4. Das Siegel

Das Siegel ist ein Hauptkennzeichen von Činggis Khans Herrscherlegitimation. Am deutlichsten kommt dies in der Episode von der kostbaren Schale zum Ausdruck, die vom „Himmel oben" (*deger-e tngri*) in Činggis Khans Hand herabschwebt, worauf dieser erklärt, daß er bei seiner Geburt bzw. bei seiner Thronbesteigung das Siegel von der „*luus* unten" (*dour-a luus*) empfangen habe. Durch die kostbare Schale, die zumeist als Jade-Schale (*qas agaγ-a*) erscheint, hat der Himmel die Herrschaftslegitimation vor seinen Brüdern noch einmal bestätigt, als deren Zeichen ihm die unterirdische Welt bereits zuvor das Jade-Siegel (*qas tamaγ-a*) verliehen hat. Činggis Khan ist also wirklich der „Herrscher, der vom Himmel den Auftrag hat" (*tngri-de-če ǰayaγ-a-tu eǰen*)[58].

Der gleiche Gedanke kommt wohl auch in den Beschreibungen der Geburt und der Thronbesteigung zum Ausdruck. So bringt Vater Yesügei, nachdem Činggis Khan geboren und das Siegel erschienen ist, dem Himmel mit Räucherstäbchen und Leuchten (*küǰi ǰula*) ein Opfer dar[59]; die Wahlfürsten bringen bei Činggis Khans Thronbesteigung Weihrauch (*küǰi*) dar, und zwar entweder *bevor* das Siegel erscheint[60] oder *danach*[61].

[54] *MBOT*: 10r.

[55] *MBOT*: 10v; *MKSHP*: 6v:7.

[56] *AT I*: Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1974: 73.

[57] Vgl. z. B.: Sagaster, Klaus: „Materialien zur Balti-Volksliteratur II." *Zentralasiatische Studien* 18 (1985), S. 247–294, dort S. 257 ff.

[58] *ET* Ausg. 1829: 82; Ausg. 1980/81: 165–167. – *AT II*: 36–37.

[59] *AT I* Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 74. – *MBOT*: 10v. – *MKSHP*: 6v:8 (*hsiang-teng* 香燈).

[60] *KS*: 1247.

[61] *AT I* Ausg. 1952: 71; Ausg. 1984: 160.

Auch im Ritual des Činggis-Khan-Kults werden der Auftrag des Himmels und das Siegel nebeneinandergestellt, indem vom „königlichen Heiligen" (*qan boγda*) gesprochen wird, „der mit dem Auftrag des königlichen Himmels geboren ist, der mit dem *qasboo*-Siegel in der Ärmeltasche geboren ist, ... der mit dem Auftrag des mächtigen Himmels geboren ist, der das mächtige Jade-Siegel an der Brust haltend geboren ist" (*qan tngri-deče ǰayaγabar törögsen. qasboo tamaγ-a-yi qamčuyilan törögsen. ... erketü tngri-yin-ǰayaγa-bar törögsen. erketü qas tamaγ-a-yi öbörlen töregsen*)[62].

Natürlich könnte man aufgrund des hier gegebenen Kontextes schließen, das Siegel sei als Bestätigung des Auftrags vom Himmel gesandt worden. In den Texten ist jedoch kein Hinweis darauf zu finden, daß das Siegel oder der das Siegel enthaltende Stein vom Himmel gefallen ist. In einem einzigen Werk, dem *Altan kürdün mingγan kegesütü bičig*, heißt es in einer Anmerkung, einigen Schriften (*bičig*) zufolge sei das Siegel vom Himmel herabgekommen (*tngri-eče bayuγsan*)[63]. Welches diese Schriften sind, wird nicht gesagt. Im *Altan tobči I* kommen *drei* Siegel aus dem schwarzen Stein hervor[64]. Von diesen ist zwar eines, das goldene Siegel (*altan tamaγ-a*), ausdrücklich mit dem Himmel verbunden, doch kommt es nicht *von dort*, sondern es fliegt *dorthin*, während das silberne Siegel (*mönggün tamaγ-a*) ins Meer, den Bereich der *luus*, eintaucht, und das dritte, das Jade-Siegel (*qasboo tamaγ-a*), von Vater Yesügei genommen und an Činggis Khan übergeben wird. Somit ist das goldene Siegel eben nicht das *eine*, vom Himmel gegebene, Siegel, es ist auch nicht das Jade-Siegel. Sein Zweck besteht offenbar darin, zusammen mit dem silbernen und dem Jade-Siegel die dreidimensional eingebundene Legitimation Činggis Khans zu zeigen. Hierbei mag der Tatsache eine zusätzliche Bedeutung zukommen, daß Činggis Khan das Jade-Siegel nicht direkt aus dem Stein, sondern über seinen Vater Yesügei, das letzte Glied der Vorfahren, erhält.

Seltsam sind zwei Stellen im *Erdeni-yin erike II*, wo von *vier* Jadesiegeln (*qasboo tamaγ-a dörbe*) gesprochen wird, die aus dem Stein herauskommen[65]. Vielleicht ist der Text hier nicht in Ordnung, und unter *dörbe* („vier") verbirgt sich ein anderes Wort. Kurz danach[66], und das ist hier wichtig, wird ohne direkten Zusammenhang mit dem Kontext plötzlich

[62] Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol.* I. Wiesbaden 1959, S. 71.
[63] *AKMKB*: 11 r.
[64] *AT I* Ausg. 1952: I/26; Ausg. 1984: 73–74.
[65] *EE II*: 40 a.
[66] *EE II*: 40 a.

von *zwei* Jade-Siegeln gesprochen, von denen das eine das „Jade(-Siegel) des Himmels (*tngri-yin qasboo*) und das andere das „Jade(-Siegel) der *luus*" (*luus-un qasboo*) ist. Für beide Siegel wird dann eine Erklärung aus der chinesischen Mythologie gegeben, die uns jedoch unklar ist. Es scheint, daß das Jade-Siegel des Himmels ein „Zeichen von oben" (*deger-e-eče dokiy-a*) ist. Wie auch immer diese Stelle zu erklären ist: auch hier ist das mit dem Himmel verbundene Siegel nicht das *eine* Siegel, sondern es steht dem *luus*-Siegel gegenüber und weist wiederum auf den Aspekt der Dreidimensionalität hin.

Dies erinnert an die Gestalt des universalen dreidimensionalen Helden Geser Khan, der Gott, Mensch und *luus/klu* zugleich ist und nur so seine Aufgabe, Ruhe und Ordnung auf Erden wiederherzustellen, erfüllen kann[67].

In dem oben zitierten Činggis-Khan-Kulttext heißt es, Činggis Khan sei „das mächtige Jade-Siegel (*qas tamaγ-a*) an der Brust haltend geboren worden". Hiervon hören wir in den Chroniken in dieser Form nichts. Dafür aber bekommt Činggis Khan das *qasboo*-Siegel bei seiner Geburt entweder von Vater Yesügei[68] oder vom König der *luus* bzw. von deren Ort (*oron*) her[69], und zwar wird ihm das Siegel in die rechte Hand gelegt[70].

Motivgeschichtlich ist die rechte Hand freilich schon besetzt, und zwar von einem Blutklumpen. Im *Mangḫol un niuca tobca'an* (§§ 59, 78) hält (*ḫatḫun*) Činggis Khan bei seiner Geburt in der rechten Hand einen schwarzen Blutklumpen (*ḫara nodun*), so groß wie ein Knöchelstein (*śi'a*)[71]. Auch im *Altan tobči I* hält er bei der Schilderung seiner Geburt in der rechten Hand einen schwarzen Blutklumpen (*qara nöǰin*), so groß wie ein Knöchelstein (*šaγai*)[72]. Ähnlich äußern sich dann auch das *Asaraγči neretü-yin teüke* und das *Erdeni-yin tobči II*; im *Köke sudur* hält Činggis bei seiner Geburt den Blutklumpen (*nöǰi*) in *beiden* Händen[73]. Im *Ǧāmi' at-Tawārīḫ* des Rašīd ad-Dīn hat Činggis Khan in der zur Faust geballten rechten Hand ebenfalls einen Klumpen geronnenen Blutes, der wie ein Stück getrocknete Leber aussieht[74], und im *Yüan-shih* hält er in seiner Hand einen

[67] *Arban ǰüg-ün eǰen geser qaγan-u tuγuǰi orosiba.* (Kökeqota) 1956, Bd. I, S. 8.
[68] *AKMKB*: 11 r.
[69] *AT I* Ausg. 1952: I/71; Ausg. 1984: 160. – *AT II* Ausg. 1955: 36–37; Ausg. 1980: 37.
[70] *AT II* Ausg. 1955: 36, Ausg. 1980: 37.
[71] *MNT* Ausg. Haenisch, S. 8, 10.
[72] *AT I* Ausg. 1952: I/226; Ausg. 1984: 72.
[73] *AsT* Ausg. 1960: 11; Ausg. 1984: 20. – *EE II*: 39 a. – *KS*: 1238.
[74] Übers. Smirnova, S. 76.

Klumpen Blut, der wie ein roter Stein aussieht (*shou wo ning-hsüeh ju ch'ih-shih* 手握凝血如赤石)[75].

Der Blutklumpen ist ein besonderes Kennzeichen (mo. *belge*, tib. *rtags/mtshan-ma*), ein Kennzeichen des Helden. Nicht nur Činggis Khan wird mit einem Blutklumpen in der Hand geboren, sondern auch sein Bruder Qasar[76]. Sei es, daß man in buddhistischer Zeit die zeichenhafte Bedeutung des Blutklumpens nicht mehr gekannt hat, oder sei es, daß man den Blutklumpen bewußt durch ein neues Zeichen ersetzen wollte: es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß im Laufe der Zeit aus dem schwarzen Blutklumpen in der Hand des Činggis Khan das Siegel in der Hand des Činggis Khan geworden ist, das Zeichen des zur Herrschaft erkorenen königlichen Helden. Es muß dahingestellt bleiben, ob zwischen der schwarzen Farbe des Blutklumpens und dem chthonischen Bereich, aus dem das dem Blutklumpen entsprechende Siegel kommt, eine Verbindung besteht.

Das Jade-Siegel allerdings ist nicht schwarz, sondern weiß, und zwar strahlend weiß, wie der im *Hor-chos-'byuṅ II* verwendete Ausdruck *g'yaṅ-ṭi dkar-po*, „weißes *g'yaṅ-ṭi*"[77], andeutet: *g'yaṅ-ṭi* ist eine „ganz weiße" (*čab čaγan*) Jadeart (Sumatiratna II,855). Eine Variante dieser Vorstellung bringt das *Subud erike*, in dem Činggis Khan einen „leuchtenden roten Edelstein in der Hand haltend geboren wurde" (*γartaγan gereltü ulaγan erdeni adγuγsaγar mendülebei*)[78]. Hier hat also das Blut wie im *Yüan-shih* seine ursprüngliche Farbe bewahrt, und der Edelstein ist nicht ausdrücklich zum „Jade-Edelstein" (*qas erdeni*)[79] geworden, der ja das Material des Siegels bildet. Aber natürlich entspricht der rote Edelstein sowohl dem schwarzen Blutklumpen als auch dem weißen Jade-Siegel. Bemerkenswert ist, das Geser Khan bei seiner Geburt zwar keinen Blutklumpen in der Hand hält, aber immerhin seine *linke* Hand zur Faust geballt hat (*adquǰu*), während er die rechte Hand erhoben hält (*dalayiǰu*)[80].

Zum Schluß noch eine Bemerkung zum Begriff „Jade-Siegel". Dem sinomongolischen Begriff *qasboo* (in seinen verschiedenen Schreibweisen) entspricht das rein mongolische *qas erdeni*. So wird das Jade-Siegel auch

[75] *YS*: Heft 1, 3:9.
[76] *AT III*: 31r.
[77] *HCB II*: 72.
[78] *SE*: 12r.
[79] *EE I*: 3v (*yeke erdeni čaγan qas*). – *BT I* Manuskr.: 29r; Ausg. 1984: 403 (*čaγan qas čilaγun erdeni*).
[80] (Rintchen): *Nomči qatun's version of Kesar saga*. Ulaanbaatar 1960, S. 16. – Bemerkenswert ist auch eine Stelle in einem Rauchopfergebet an die Gottheit *Ataγ-a tngri*, wo es von dieser heißt: ... „den jade-bergkristall-farbenen blauen Kiesel in der Hand haltend ..." (*qas bolur önggetü köke qayir-i γar-tur-iyan bariγad*), vgl. *Ataγ-a tngri-yin ubsang*, Manuskript Universität Huhhot Sig. 001409. Frdl. Hinweis von Professor Walther Heissig, Bonn.

qas erdeni-yin tamaγ-a genannt[81]. Mong. *erdeni* „Edelstein, Kostbarkeit" kann Jade als Edelstein bezeichnen, aber auch allgemein als etwas Kostbares, als eine Kostbarkeit, *boo/pao*. Etwas Kostbares ist Jade auch in seiner häufigen Verbindung mit anderen Begriffen, z.B. „die jadegleiche (kostbare) Regierung" (*qas törö*)[82]. Besonders deutlich wird der Bezug zwischen Jade und Kostbarkeit auch aus der tibetischen Form der Bezeichnung des Jade-Siegels. Es erscheint als *yaṅ-ṭi'i tham-ka*, „*yaṅ-ṭi*-Siegel", im *dPag-bsam-ljon-bzaṅ* und als *g'yaṅ-ṭi dkar-po'i tham-ka*, „weißes *g'yaṅ-ṭi*-Siegel" im *Hor-chos-'byuṅ II*[83]. Von *g'yaṅ-ṭi* (= *yaṅ-ṭi*) war bereits oben die Rede. Im *Hor-chos-'byuṅ II* wird das Siegel an anderer Stelle[84] auch nur *rin-po-che'i rgyal-tham*, „kostbares Königssiegel", oder *rin-po-che'i tham-ka chen-po*, „großes kostbares Siegel", genannt, wobei tib. *rin-po-che* das mongolische *erdeni* (Sumatiratna II,921), chin. *pao*[85], ist. Besonders aufschlußreich aber sind die Formen, die das *Hor-chos-'byuṅ I* gibt: *rgyal-tham g'yuṅ-druṅ rin-po-che'm has-bā'u tha-ma-ga er-te-ni*, „königliches Siegel Swastika-Kostbarkeit oder *qasboo tamaγ-a erdeni*"[86]. Der in tibetischer Umschrift gegebene Begriff *qasboo tamaγ-a erdeni* besagt, daß hier nicht die Jade, sondern das Jade-*Siegel* die Kostbarkeit ist. Die an erster Stelle genannte Bezeichnung zeigt hingegen, daß das königliche Siegel die Jade-Kostbarkeit (*g'yuṅ-druṅ rin-po-che*, mo. *qas erdeni* bzw. *qas boo*) ist.

Von besonderem Interesse ist die Übersetzung von mo. *qas* „Jade" mit tib. *g'yuṅ-druṅ* „Swastika". *g'yuṅ-druṅ* bedeutet auch „beständig, fest" und wird bei Sumatiratna (II,863) entsprechend mit *brtan-pa/möngke, rtag-pa/batu*) erklärt. Mit der Jade wird also ganz offensichtlich die Vorstellung von Dauer und Festigkeit verbunden, die man vom Herrscher und seiner Regierung erwartet. Dem entspricht auch die Auffassung, daß der Sitz des Lamas, des geistlichen Königs, mit dem Swastika oder mit dem diesem als Symbol der Festigkeit entsprechenden Vajra (in der Form des Vajrakreuzes) geschmückt sein soll, und desgleichen der Wunsch, daß des Lamas Füße „fest verweilen" (*brtan-bźugs/batu orosiqu*) mögen, also wie ein Swastika (*g'yuṅ-druṅ = brtan-pa/batu*) sein sollen[87].

[81] *BT II*: 22b.
[82] *ET* Ausg. 1829: 104; Ausg. 1980/81: 217 (mit Variante *qas yeke* [groß] *törö*); *qas yeke törö* auch in *ET* Ausg. 1829: 94; Ausg. 1980/81: 203.
[83] *PSJZ*: 138. – *HCB II*: 72.
[84] *HCB II*: 75, 100–101.
[85] Zu *boo* (chin. *pao*) = *erdeni* vgl. *Fünf-Sprachen-Wörterspiegel* Ausg. 1957, S. 267, 3107; Ausg. 1966, Nr. 1018, 11692.
[86] *HCB I*: 10.
[87] Zur Vorstellung des „Festen Verweilens" und zum „Vajra-Sitz" vgl. Sagaster, K., und

Diese Vorstellung wurde auch auch mit dem weltlichen König in Verbindung gebracht. So verfaßte der 1. lCaṅ-skya Khutukhtu Ṅag-dbaṅ-blo-bzaṅ-chos-ldan (1642–1714) ein Gebet für das „Feste Verweilen" (*brtan-bźugs, batu orosil*) des Kaisers K'ang-hsi[88]. Auf die Verbindung der Swastika-Jade-Vorstellung mit dem weltlichen Herrscher verweist auch die Metapher „Swastika-Wirbel" bzw. „Jade-Wirbel" (*g'yuṅ-druṅ 'khyil-ba/ergigsen qas*) für „königlicher Palast" (*rgyal-po'i pho-braṅ/ qaγan-u ordo*) (SUMATIRATNA II, 863).

K. S.

III. Der Blutklumpen – der Stein – das Siegel in der Rechten des embryonischen Činggis Khan

Wie kommt ein Stein in einen Uterus, in die Hand eines Embryos? Auch Wunder haben nämlich Tradition: Diese macht jene verständlich, aus dieser fließt jenen Glaubwürdigkeit zu. Zweck des Wunders ist es, einem Tatbestand Nachdruck zu verleihen. Nur ein in seiner Symbolik verständliches Wunder kann diesen Zweck erfüllen, nicht aber eines, das dem Denken und Fühlen des Publikums fremd ist.

Ein Wunder ist eine in die materielle Realität transponierte rhetorische Trope. Auch diese verleiht der Aussage Nachdruck und Glanz durch Verfremdung (to xenikon). Das Moment des „piquant" weckt das Interesse der Zuhörer und regt die Phantasie an. Und so, wie man in der Rhetorik unterscheidet zwischen Gleittropen (ähnlicher Begriffsinhalt, z. B.: „Mann" für Krieger), Sprungtropen (fremder Begriffsinhalt, z. B.: „Löwe" für Held) und Katachresen (ihres rhetorischen Gehalts entäußerte Redewendungen, z. B.: „Flügel" = Klavier), so müssen wir auch füglich unterscheiden zwischen Zeichen, Wundern und ihres wunderbaren Gehalts entäußerten Redewendungen.

Zu dieser dritten Kategorie scheint die Aussage zu gehören, Činggis Khan sei „mit dem *qasboo*-Siegel in der Ärmeltasche geboren" (s. a. S. 60). In gleicher Weise werden manche Leute „mit einem silbernen Löffel in der

DAGYAB, L. S.: Publikation zum Film E 2202 des Instituts für den Wissenschaftlichen Film in Göttingen *II. Bitte um ‚Festes Verweilen'* ⟨*brTan-bźugs*⟩. Sekt. Ethn., Ser. 9, Nr. 34. Göttingen 1979, S. 11, 14–15.

[88] Siehe SAGASTER, KLAUS: *Subud erike – „Ein Rosenkranz aus Perlen"*. Wiesbaden 1967, S. 370, Text VII, 83.

Hand geboren" oder (sofern es sich um Preußen handelt) „mit dem Marschallstab im Tornister". Solches sind aber weder Zeichen noch Wunder, sondern lediglich Redewendungen.

Die erste Kategorie, Zeichen, umfaßt ungewöhnliche Vorgänge, die jedoch den Rahmen des Natürlichen nicht überschreiten. Also, der bewußte Blutklumpen und, darüber hinaus, was an *belge-lakṣaṇa* den Leib des Kindes zierte – zum Zeichen eben seiner außerordentlichen Berufung.

Das eigentliche Wunder hingegen widersteht der natürlichen Erklärung: Gleich einer Sprungtrope bedient es sich des Artfremden; doch muß es sich, um verständlich zu sein, im Rahmen der Tradition halten, in der consuetudo, wie es die Rhetorik nennt. Wenn also Činggis Khan geboren wird mit einem Blutklumpen, mit einem Kiesel oder Jade-Nugget oder gar mit dem Staatssiegel in der Hand, so bedeutet dieses nicht nur ein Crescendo, sondern auch eine Verschiebung der Natur des Phänomens, vom Zeichen zum Wunder, zur Redewendung. Darüber hinaus verrät sich der Einfluß einer fremden, i. e. der chinesischen, Tradition:

Die eigentliche mongolische Tradition mit all ihren Quellflüssen, kennt keine Möglichkeit für einen Stein, sich in wunderbarer Weise in einen Mutterschoß zu lagern. Nicht aber so in China. Gemäß der taoistischen Ontologie besteht alles Existierende aus ein und demselben Material, nämlich aus mehr oder weniger verdichtetem 氣 *ch'i*, „Odem", und wechselt hin und her, von formlos und unsichtbar zu sichtbar und formbegabt. So kann auch jeder Gegenstand beliebig seine Form, ja auch sein Wesen ändern, zumal sich eine Unterscheidung zwischen belebt und unbelebt erübrigt. Auch das Eindringen in einen verschlossenen Raum oder das Heraustreten bereitet keine Schwierigkeit: chinesische Erzählungen sind voll von derlei Begebenheiten. Diese werden als „seltsam", in historischen Quellen als „ominös" angesehen, doch nicht eben als „Wunder", da sie ontologisch ohne weiteres erklärbar sind. (Cf. HENRI DORÉ, *Recherches sur les superstitions en Chine*, Chang-hai 1911, I:1:1, S. 127–131 = Art. VIII, La metempsychose).

Was nun den Kiesel oder den Jade-Nugget in der Hand des Embryos Činggis Khans betrifft, so ereignete sich in der taoistischen Tradition Chinas ein ähnliches Phänomen, von welchem der Beginn des berühmten Romans *Der Traum der roten Kammer* (*Hung lou meng*, Ming-zeitlich) berichtet: Ein vom Himmel heraus in eine finstere Erdenschlucht gefallener Felsen schrumpft über die Jahrtausende aus Kummer und Sehnsucht, bis daß er schließlich „klein wie eine Perle, die am Fächer hängt" (also etwa erbsengroß), sich reinkarniert, und zwar in einer chinesischen Adelsfamilie, in der Person ihres einzigen Erben, der nun, als Anamnese seiner minerali-

schen Natur, mit einem grünen Jadestein im Munde geboren und daher Pao-yü (Edelstein-Jade oder Siegel-Jade) genannt wird. Die mineralische Anamnese fehlt bei Činggis Khan: Ein fremdes Motiv war in den Sagenkreis eingedrungen – kraft seiner Berühmtheit, aber ohne logische Rechtfertigung.

Somit dürfte sich die Abwandlung des Motivs in folgender Weise gestaltet haben:

1) Die ursprüngliche Form, der Blutklumpen. Dieses beredte Zeichen (nicht Wunder) widerstrebte nach der Bekehrung der Mongolen zum Lamaismus dem religiösen und ästhetischen Empfinden, offenbar auch dem des Saγang Sečen, der es nicht erwähnt.
2) Bei zunehmender Sinisierung unter mandschurischer Herrschaft wandelt sich der Blutklumpen zu einem Stein und, weil feiner, zu einem Stück Jade. So wurde das Zeichen zum Wunder. Das Motiv war zwar dem Volke geläufig, weil von den beruflichen Geschichtenerzählern des In- und Auslandes kolportiert, doch ergab es im spezifischen Falle des Činggis Khan keinen rechten Sinn.
3) Daher verstand man die Jade als eine Synecdoche (materia pro opere) und identifizierte sie mit dem Jade-Siegel, das aus der historischen Tradition wohlbekannt war – das Wunder verkam zur Redewendung.

F. A. B.

Chinggeltai (Höhhot)

ON SUBJECTIVE MOOD AND OBJECTIVE MOOD IN THE MONGUOR LANGUAGE

There are many characteristic features in the Monguor language which are quite different from those in the Mongolian language. The alternate use of the auxiliary verbs (i: and a) as predicate is one of the distinguishing features of the Monguor language. In most cases, a predicate in the Monguor language, whether it is a verbal predicate or a nominal predicate, can be used only with the aid of the auxiliary verb i: or a. Thus, i: or a acts a part – something like a copula. For example:

Progressive verbal adverb -n + i: ~ a, forming progressive verbal predicate -ni: ~ -na;

Realizational verbal adverb -dẓi + i: ~ a, forming realizational verbal predicate -dẓi: ~ -dẓa;

Future participle -gu(-gun) + i: ~ a, forming future participle predicate -gui ~ -gua (-guni: ~ -guna);

Past participle -san + i: ~ a, forming past participle predicate -sani: ~ -sana;

Subjective participle -dẓin + i: ~ a, forming subjective participle predicate -dẓini: ~ -dẓina;

$$\text{Nominal} + \left\{\begin{array}{l} \text{i: ~ a} \\ \text{vei ~ veina} \\ \text{gui: ~ gua} \\ \text{numbi: ~ numba} \\ \text{puçi: ~ puça} \end{array}\right\}, \text{ forming nominal predicates.}$$

Certainly, the grammatical meaning of these predicate forms involves both the grammatical meaning of verbal adverb and participle, and the grammatical meaning of i: ~ a as auxiliary verbs. But due to limited space, we won't discuss the similarities and differences of the forms of verbal adverbs and participles in the Monguor language and the corresponding forms in the Mongolian language. In this essay, we will mainly discuss the alternate correspondence of i: ~ a as auxiliary verbs.

Early in the 1930's, when Antoine Mostaert compiled a Monguor Grammar, the correspondence, or rather, the existence of i: ~ a, was

noticed, but its meaning was not made clear. In the middle 1950's, an investigation was conducted on the Mongolian language family, and many materials concerning this problem were collected, but its meaning was not completely illuminated. Then in 1980, we conducted another investigation upon the Monguor language, and in the process of our investigation we continued our observations concerning this problem and had some discussions. Now, we would like to put forward our view-points for further study.

Since the mid-1950's there have been several different interpretations on the grammatical meaning of this phenomenon. They are mainly as follows:

1. To denote the difference in person, to be exact, i: denotes the first person of the verb, a denotes the second and the third person of the verb.
2. To denote definite mood and indefinite mood.
3. To denote affirmation and non-affirmation.
4. There are also other interpretations of its denotation, such as directness and indirectness, being seen and unseen, direct narration and indirect narration, anticipation and nonanticipation, imagination and reality.
5. Proceeding from the facts in the Monguor language, we are inclined to think that, while used to help other elements to form the predicate, it has additional mood meaning, denoting whether the subjective mood or objective mood.

Because the above-stated mood meaning is not so common, and in addition, there are divergent opinions over the grammatical meaning of these forms, we will offer some further analysis based on the following examples for the researcher's reference.

I. First, let's turn to the case in which the auxiliary verb of subjective mood i: is added to the verbal predicate when the first person is used as subject.

(1) bu lisgə varəni:
I am working now.
(2) bu tendə kəledʐi: (kəledʐəgui:)
I told him (I didn't tell him).
(3) bu ɕdʐigui:
I'm likely to go.
(4) bu xara ulədəla kurguni:
I will get there before dark.
(5) bu xara ulədəla kurədʐini:
I should get there before dark.

(6) ne morənə bu avsani:
This is the horse I bought.

Judging by the above-cited examples, we must say that ni: denotes the first person, or it denotes affirmation or definiteness, or it denotes the behaviour conducted by subjective desire, that is, subjective mood.

II. Now the case when the second person is used as the subject of the sentence and the auxiliary verb of subjective mood is added to the verbal predicate.

(1) malaŋ ne səɕaudə tɕə jauni:
You will be walking (I think) by this time tomorrow.
(2) tɕə kutəna: ɕidʐiniu:?
Do you often go home?
bu kutəna: ɕidʐini:
I often go home.
(3) tɕə loɕdʐi:
(I think) you are hungry.
(4) tɕə andʐi: ɕidʐigui:?
Where are you going?
(5) tɕə ɕidʐiguni:
(I decided that) you also should go.
(6) tɕə lisgə vardʐini:
(I decided that) you must work.
(7) tɕə avsani:! (it is used when the person spoken to has forgotten)
You did take it!

From the above-cited examples we must say that it does not denote the first person, in fact, in all the examples it is used to denote the second person, and in the next part, we will present examples denoting the third person. It seems to us that it has affirmative or definite meaning, or, we'd rather say that it is of subjective mood by which one shows one's subjective imagination, one's clear mind, one's subjective decision or one asks oneself about his own subjective intention.

III. The third case is that of the third person being used as subject and the auxiliary verb of subjective mood is added to the verbal predicate.

(1) do te jauni:
(It is estimated that) he must be walking by now.
(2) te maɕɕigu fannə ne səɕaudə pudʐiɕ moɕini:
(I think that) he will be at school by this time next year.

(3) te tuŋkedʐi:
(I estimate that) he has picked it up.
(4) te tara ɕadəguni:
(I decided that) he should go to reap crops.
(5) te lisgə vardʐini:
(I told you that) he is a labourer. He is labouring (for us).
(6) nda te kelesani:
(I have told you that) it is he who has told me.
(7) munə ideçi bolsani:
My food is cooked food.

From the above examples, the interpretation of difference in person is untenable. It is yet inadequate to say that it denotes affirmation or difiniteness. In fact, it has the meaning of subjective imagination and subjective determination, in some of the examples, it has the meaning by which the speaker expresses his opinion about the things he knows best. Thus, we can say that this form denotes subjective mood covering the above-stated meanings.

IV. The fourth case is that the auxiliary verb of objective mood is added to the verbal predicate when the first person is used as subject.

It is unnatural to use the auxiliary verb of the objective mood a with the first person, and this usage can be met only on special occasions.

(1) bu varəna sa!
Don't you see that I'm doing it right now?
(2) bu te pudʐignə moçdʐa, moçdʐa
(Recalling after some doubt) O that book, I read it, I read it.
(3) bu sdo: ldʐa
I am old.
(4) bu çidʐigua
Probably I will go.
(5) bu tara ɕadəguna
I (am told to) reap the crops.
(6) ne morənə bu avsana
This is the horse I bought (not to answer the question, but to make an objective statement).
(7) bu xara ulədəla kurədʐina
(It seems that) I would get there before dark.

The above examples do not conform with the interpretation of person difference. It is plausible to say that it denotes indefiniteness or affirmation

because the above-cited examples have rather affirmative or definite meanings. Thus, it is proper to say that it denotes objective mood.

Although the subject in all these sentences is the person who makes the statement, he does not reguard his own behaviour as something of subjective imagination, subjective intention or the thing he himself knows best, he makes his narration as objective behaviour and objective situation.

V. The fifth case is that the auxiliary verb of objective mood is added to the verbal predicate when the second person is used as subject.

(1) malaŋ tçə jauna
(It is decided that) you must start tomorrow.
(2) bu te dur sgəsa tçə jauna
The other day I saw you walking.
(3) tçə loçdʐa
You look hungry.
(4) tçə çidʐə adagua
Probably you won't be able to go.
(5) tçə çidʐə şdaguna
You will be able to go.
(6) ne morənə tçə avsana
This is the horse you bought.
(7) tçə xɷɕɷi guledʐina
You are the person who told the story.

The usage in the above examples conforms with the interpretation of person difference. It is questionable to say that it denotes indefiniteness or non-affirmative mood, for the meanings in most examples are rather affirmative and definite. It is rather proper to say that it denotes objective mood. The second person, that is the person spoken to, is the subject in all the above-cited sentences, but the content of his speech is not determined by the attitude of the speaker, and does not require the person spoken to, to make known his position, he merely narrates what has happened, is happening or will happen to the second person as things really are.

VI. The sixth case is that the auxiliary verb of objective mood is added to the verbal predicate when the third person is used as the subject of the sentence.

It is a rather natural combination of the auxiliary verb of objective mood with the third person.

(1) te ndasgu utçina
He is drinking water (It can be seen).

(2) te jaudʐa
He has gone (People saw him going out).
(3) teŋgərə arələgua
It looks as though it is clearing up.
(4) te tara ɕadəguna
He is to reap crops.
(5) te lisgə vardʐina
(Everybody knows that) he is a labourer.
(6) nenə te avdʐə resana
This is what he brought.

The usage in the above-cited examples conforms with the interpretation of person difference. It is still questionable to say that it denotes indefiniteness or non-affirmation because the meanings of these sentences are rather affirmative or definite. We have no problem to call it objective mood because all these sentences are about the third person, and the way of speaking is not mingled with any subjective factors, the speaker merely objectively narrates about objective things.

To sum up the above six cases, we would have the following general picture of their usage.

Interpretation Case	Difference in Person	Affirmation Indefiniteness	Affirmative Mood Non-Affirmative Mood	Subjective Mood Objective Mood
I	v	v	v	v
II	x	v	v	v
III	x	?	?	v
IV	x	x	x	v
V	v	x	x	v
VI	v	x	x	v

v conformity
x non-conformity

If the alternate correspondence of i: ~ a is taken as the correspondence of subjective mood and objective mood, then the coverage of these two moods would be as follows:

Subjective mood denotes
(1) narration of one's own behaviour as subjective behaviour (conducted by subjective intention).
(2) addition of the meaning of subjective imagination and subjective determination to the behaviour of the person spoken to or the person spoken about, or addition of the meaning of what one knows best.
(3) inquiry of the subjective behaviour or desire of the person spoken to, in an interrogative sentence.

Objective mood denotes
(1) narration of one's own behaviour as objective behaviour and objective happening.
(2) narration of the behaviour of the person spoken to or the person spoken about as objective behaviour and objective happening.

Predicate auxiliary verb is often added to the nominal predicate. Generally speaking, its forms are va(a) ~ vei(i:), its negative forms are gua ~ gui:; its emphatic affirmative forms are numba ~ numbi:, and its negative forms are puça ~ puçi:.

Do these forms of the alternate correspondence of a ~ i: have any difference in subjective mood and objective mood? Let's turn to the following typical examples:

ne munə gɜr numbi
This is my house
te morə numba
That is a horse.
ne munə xɷnə puça
This is not my sheep.
tçə ta:di:, bu kɜn ni:?
You guess who I am.

tçə baɕar ra (va)
You are Bagar (without any doubt).
tçə baɕar vei (i:)
You are Bagar, aren't you? (with some guess)

te dəla:dzinnə kənə xɷnə na (xɷnənəa)?
Whose sheep does he herd?
te dəla:dʐinnə dordʐinə xɷnəna (xɷnənəa)
He herds Dordzi's sheep.
tçədəla:dʐinnə kənə xɷnə vei?

Whose sheep do you herd?
bu dəla:dẓinnə dordẓinə xɷnəni: (xɷnənəi:)
I herd Dordzi's sheep.

{ ne xadɔn(n)i: ~ ne xadɔn vei
(I know) it is hard (stiff).
ne xadɔn(n)a ~ ne xadɔn va
(In fact) it is hard (stiff).

{ ne ṣafa dẓo:lan(n)a
This sofa is soft (It's a fact because the speaker once sat on it).
ne ṣafa dẓo:lan(n)i:
This sofa might be soft (Perhaps the speaker himself knows this or he guesses).

{ ne fudzu guan(n)a
The water is deep (It is a fact, and the speaker has seen the bottom).
ne fudzu guan(n)i:
The water is deep (Maybe the speaker knows this, or he guesses).

From the above-cited examples we can see that the structure of the nominal predicate + predicate auxiliary verb also has differences in subjective mood and objective mood.

In the following part we'll discuss the usage of the existential verb. Whether in form or in meaning there is a close connection between the existential verb and the predicate verb. Then, is there any difference in subjective mood and objective mood of the existential verb? Let's study its practical usage.

The forms of the existential verb are veina, i:na ~ vei, i:; its negative forms are ugua ~ ugui:.

veina = i:na and vei = i:, so there is no difference between the structure of nominal predicate followed by predicate auxiliary verb of subjective mood vei(i:) and the structure of nominal plus existential verb vei, i: (subjective mood). Their difference can only be detected from the context. However, there is a difference in form between auxiliary verb of objective mood va and existential verbs veina and i:na (objective mood).

Here are some examples to illustrate the usage of the existential verb:

{ kutə kɜn(ma) veinanu:gua (i:nanu:gua)?
Is there anybody in the house?
(Two men are outside the house and one asks the other)
kutə kɜn(ma) veiju:gui (i:ju:gui)?
Is there anybody in the house?

(People outside the house shout to the house)

tçimu se:r i:ju:gui: (veiju:gui)?	{ gui: / i: (vei)
Have you got any money?	{ have. / have not.
tendu se:r veinanu:gua?	{ veina / gua
Has he got any money?	{ has. / has not.

Judging by the above-cited examples, the existential verb also has a difference in subjective mood and objective mood. The form of this difference is expressed in the correspondence of the endings a ~ i:.

As for the origin of a and i:, we still cannot draw a definite conclusion. a can be taken as a mood particle because it has no morphological changes. The case with i: which has some morphological changes is more complicated because it is mingled with the existential verb vei ~ vai (Their relationship is quite similar to that of *a, bü* and *bai* in the Mongolian language).

Compared with written Mongolian, it is quite possible that a and i: are cognate with *a* (a) and *bü* (bu). In Middle Mongolian, *a* and *bü* were widely used and had many morphological changes, but now only a few rigid inflection forms are retained. From the phonetic view point of these rigid forms it is quite clear that a in the Monguor language = *a* in the Mongolian language, and i: ~ vei ~ vi: in the Monguor language are similar to bu ~ bi ~ wi in the Mongolian language. From the view point of their meaning, the *a* system in the Mongolian language, such as *aǰai, aǰuγu, atuγai* and *aǰïyamu* have the following mood shades of meaning: "so that's how it is", "suddenly realize what has happened", "let matters slide" and "if only". *bile, biǰe, bui* and *bui-ǰa* in the *bü* system have the mood meaning of recalling, conjecture and deduction, etc.

Therefore, it would be a very interesting study to make a further comparision of a and i: in the Monguor language with written Mongolian *a* (*ayu, ai*), *bü*(*buyu, bui*) from the view point of phonetic forms and their grammatical meanings.

Francis Woodman Cleaves (Cambridge, Mass.)

THE VERB *ISAΓALǰAΓUL-UN / NISAΓALǰAΓUL-UN* IN TWO MONGOLIAN LETTERS PATENT OF 1725 AND 1726

Цыбен Жамцарано [Cyben Žamcarano], "Жалованная грамота Сецен-Хана, данная ламе Лубсан-байдубу" ["Letter Patent of Cecen-Xan, Given to the Lama Lubsan-Baĭdub"], *Сергею Федоровичу Ольденбургу к Пятидесятюлетию Научно-общественной Деятельности 1882–1932. Сборник статей* [*To Sergeĭ Fedorovič Ol'denburg on the Fiftieth Anniversary of Scientific-Social Activity 1882–1932. Collection of Articles*],[1] pp. 185–194 + "Грамота 6-го Цецен-хана" ["Letter of the 6th Cecen-xan"] and "Грамота 7-го Цецен-хана" ["Letter of the 7th Cecen-xan"], translated the words (11.20–21) *dörben nuγus-i ülü dengselgen* [21] *naiman kiǰaγad-i ülü isaγalǰaγul-un/nisaγalǰaγul-un* ... in the first of the two letters patent (p. 188): "дабы не потрясать четыре страны света и не волновать восемь краев, ..." ["in order not to jolt the four regions of the world and not to agitate the eight borders, ..."]

The very same words occur in the second of the two letters (1.20).

On page 186 of his article Žamcarano[2] said:

"Мы даем тексты двух жалованных грамот и посильный перевод одной из них без каких-либо исторических, филологических и иных исследований."

["We give the texts of the two letters patent and a translation insofar as we can of one of them without any historical, philological and other investigations."]

Although a perusal of Žamcarano's article reveals that he did, in fact, introduce some collateral material to elucidate both his discussion and translation of the letter, despite his disclaimer, it is true that, generally

[1] Издательство Академии Наук СССР [Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR], Ленинград [Leningrad], 1934.

[2] Cf. Robert A. Rupen, "Cyben Žamcaranovič Žamcarano (1880–?1940)," *Harvard Journal of Asiatic Studies,* Volume 19, Numbers 1 and 2, June, 1956, pp. 126–145 + 1 plate between pp. 126–127. For the article with which we are concerned here cf. p. 143, *34.

speaking, the translation is bereft of the sort of commentary to which we have become accustomed in the publication of early Mongolian texts. It was, perhaps, because of the restraints of space that Žamcarano chose not to enlarge upon matters of which he was fully capable of handling.

In Isaac Jacob Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus,*[3] we read (p. 114, 11.2–3): *dörben uγus-i ülü dengselgen naiman* [3] *kiǰaγad-i ülü isaγalan* ... Schmidt, *Geschichte,* p. 115, translated these words: "und indem er die vier Völker unvermischt nach ihren Sitten und Gebräuchen regierte ..."

John R. Krueger, *Saγang Sechen, Prince of the Ordos Mongols, The Bejewelled Summary of the Origin of Khans* (*Qad-un ündüsün-ü Erdeni-yin Tobči*), *A History of the Eastern Mongols to 1662, Part One: Chapter One through Five, From the Creation of the World to the Death of Genghis Khan* (1227), *Newly Translated from the Original Mongolian,* p. 75, translated the same words: "The four cardinal points were made unswerving and the eight compass points made unretractable; ..."

We also read in Schmidt, *Geschichte* (p. 296, 1.16): *dörben nuγus-i ülü dengselgen naiman kiǰaγad-i ülü isaγalγan:* ... Although, with the exception of *nuγus* instead of *uγus* and *isaγalγan* instead of *isaγalan,* this passage is identical with that cited above, Schmidt, *Geschichte,* p. 297, translated in the second instance: "erhielt die vier Völker in Ruhe und Ordnung und schützte die Grenzen des Reichs, ..."

It is obvious that we are in the presence here of phraseology – consecrated or otherwise – which reflects a well established formulaic pattern of expression. Let us observe first of all, that the Reverend Antoine Mostaert, C.I.C.M., Arlington, Virginia, *Erdeni-yin tobči, Mongolian Chronicle by Sayang Sečen with a Critical Introduction, and an Editor's Forward* by Francis Woodman Cleaves, Associate Professor of Far Eastern Languages,[5] p. 75, remarked:

Nuγus, dans *dörben nuγus* "les quatre coins (= les quatre points cardinaux) "(Schmidt 114, 2, [é, fautivement *uγus*]; 296, 16). *Nuγus* est un pluriel de **nuγu* "coin". Cf. *Hist. secr.*, §§ 204, 220, *nu'u,* glosé 隅 *iu* "coin". Pour *dörben nuγus* "les quatre coins", cf. turc *tört bulun* "les quatre coins

[3] St. Petersburg/Leipzig, 1829.

[4] Publications of the Mongolia Society, Edited by John R. Krueger, The Mongolia Society, P.O. Box 606, Bloomington, Indiana, 47402, 1967.

[5] *Harvard-Yenching Institute, Scripta Mongolica II,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Part I, 1956.

[du monde]", de l'inscription de la stèle élevée en l'honneur de Kül tegin.[108]

[108] Vilh. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées par* ..., Helsingfors, 1896, p. 97; J. Deny, *Langues turques, langues mongoles et langues tounguses*; langues turques (Extrait de *Les Langues du monde,* 1952), p. 365.

Turning to Mostaert, *Erdeni-yin tobči,* Part II, p. 115 [58 a], 1.7 we also find *dörben uɣus-i,* p. 270 [135 b], 1.2, *dörben uɣus-i*; Part III, p. 101 [50 a], 1.1, *dörben uɣus-i*; p. 286 [133 b], 1.8, *dörben uɣus-i*; and Part IV, p. 155, 1.3, *dörben uɣus-i*; and p. 266, 1.11, *dörben uɣus-i.*[6]

As for *dengselgen,* a *converbum modale* in *-n* of *dengselge-,* a *causativus* in *-ge* of *dengsel-,* it is registered in J. E. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français,* Tome troisième,[7] p. 1692 b: "ébranler, cahoter, balloter: 2 pousser." No examples of its usage, however, are given. There is, nonetheless, an example in the *Mongɣol-un niuča*[= *ni'uča*] *to*[*b*]*ča'an* or *The Secret History of the Mongols* 174 (*Yüan-ch'ao pi-shih* 元朝秘史[8] 6.17 vl) in the passage reading *kö'ün-i ülü dengselgen asaradqun.* "'Take care of [my] son, not shaking [him while carrying him].'" It is glossed 搖動 (*yao-tung*) "shaking." The passage in question is rendered in the sectional translation (18r4): 將這兒子休搖動。好生擡擧着" 'Do not shake this son. Take good care of [him].'" The verb *dengselge-* still lives as such in the Ordos

[6] Cf. also Erich Haenisch, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang* (*alias Sanang Secen*), *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 25,* Akademie-Verlag, Berlin, 1955, p. 43/43 v, ll. 9–10: *dörben uɣus/*(?)*nuɣus-i ülü dengselgen:* [10] *naiman kiǰaɣad-i ülü isaɣalɣan/*(?) *nisaɣalɣan:* and p. 95/95 v, ll. 30–31: *dörben uɣus/*(?) *nuɣus-i ülü dengselgen:* [31] *naiman kiǰaɣad-i ülü isaɣalɣan/*(?) *nisaɣalɣan:* Erich Haenisch, *Der Kienlung-Druck des Mongolischen Geschichtswerkes Erdeni yin tobci von Sagang Secen, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission,* Band XIII, Franz Steiner Verlag GMBN, Wiesbaden, 1959, p. 103, IV, 16v6: *dörben nuɣus-i ülü dengselgen. naiman kiǰaɣad-i ülü isaɣalan* and p. 269, VIII, 31v4–5: *dörben nuɣus-i ülü* [5] *dengselgen naiman kiǰaɣad-i ülü isaɣalɣan* ...; and Erich Haenisch, *Qad-un ündüsün-ü erdeni-yin tobčiya "Eine Pekinger Palasthandschrift", Asiatische Forschungen,* Band 14, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1966, p. 231, IV, 21r3–4: *dörben nuɣus-i* [4] *ülü dengselgen naiman kiǰaɣad-i ülü isaɣalan* and p. 579, VIII, 29r4–5: *dörben nuɣus-i ülü dengselgen naiman kiǰaɣad-i* [5] *ülü isɣalyan.* – Cf. also Alice Sárközi, "Toyin Guiši's Mongol *Vajracchedikā*'" *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae,* Tomus XXVII, Fasciculus I, 1973, pp. [43]–102 (p. 97) for additional references to *dörben nuɣus.* Cf. also L. Ligeti, "Compte rendu" of Pentti Aalto, *Qutuy-tu pañcarakṣā kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur,* Nach dem Stockholmer Xylograph 15. 1. 699, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae,* Tomus XIV, Fasciculus 3, 1962, pp. [317]–328 (p. 325).

[7] Kasan, 1849.

[8] Yeh Te-hui 葉德輝 edition of 1908.

dialect. Cf. Antoine Mostaert, C. I. C. M., *Dictionnaire ordos,* Seconde édition, *A-Ž, Tables alphabétiques,*[9] p. 140 a: "*dеŋselge-* presser vivement quelqu'un sans lui donner du répit, ne pas laisser en repos." The intransitive form *dengsel-* is registered in the same *Dictionnaire* 3.1692 b; "chanceler, se balancer: 2 trembler." No examples of its usage are given either. The same form is also well attested in the dialects such as Khalkha, Kalmuk, and Ordos. Cf., e. g., A. Лубсандэндэв, *Монгольско-русский словарь,*[10] p. 169 a, Mostaert, *Dictionnaire,* p. 140 a, and G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch,*[11] p. 88 b.

Turning now to *isaɣalǰaɣul-un/nisaɣalǰaɣul-un* in the two letters patent we find ourselves in the presence of a *converbum modale* in *-n* (+ the union vowel *-u-*) of a verb *isaɣalǰaɣul-/nisaɣalǰaɣul-,* a *causativus* in *-ɣul* of *isaɣalǰa-/nisaɣalǰa-,* a derivative in *-lǰa* of *isaɣa-/nisaɣa-.* Whether we should read *isaɣalǰaɣul-un* or *nisaɣalǰaɣul-un* in the letter patent translated by Žamcarano as well as the second of the two letters not translated by him is difficult to say, inasmuch as there is no orthographic distinction between *i-* and *n-* in either of the two documents.

Although neither *isaɣalǰa-/nisaɣalǰa-* nor *isaɣalǰaɣul-/nisaɣalǰaɣul-* is registered in our dictionaries, there is a verb *niɣsaɣalǰa-* attested, albeit but once – a *hapax legomennon* – in *The Secret History* § 90 where we read of Belgütei (*YCPS* 2.28r3–4): ... *Tarbaɣad ačiǰu niɣsaɣalǰatala yabuɣan* [4] *kötöǰu ireba* (= *irebe*) "... laded the marmots and [4] led [the horse] back on foot until they shook [up and down]."[12]

Erich Haenisch, *Die Geheime Geschichte der Mongolen aus einer mongolischen Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Keluren-Fluß,*[13]

[9] Johnson Reprint Corporation, New York–London, 1968.

[10] Комитет Наук Монгольской Народной Республики, Государственное Издательство Иностранных и Национальных Словарей, Москва, 1957.

[11] *Lexica Societatis Finno-Ugricae* III, Suomalais *Ugrilainen Seura,* Helsinki, 1935.

[12] In my own translation of the full passage I have "so that they swung to and fro," but I am now of the opinion that it was a vertical rather than a lateral motion caused by the gait of the horse which the author of *The Secret History* intended to describe. Cf. Francis Woodman Cleaves, *The Secret History of the Mongols,* Volume I (*Translation*), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982, p. 29 § 90. Perhaps the English "joggle," a frequentative of "jog," would be a proper word to translate *niɣsaɣalǰa-.* If *niɣsaɣalǰa-* is a derivative in *-ɣalǰa* instead of *-lǰa,* we must then visualize a verb **niɣsa-* as the original of all the subsequent, sundry forms. For *-ɣalǰa/-gelǰe* cf. Gustav J. Ramstedt, "Zur Verbstammbildungslehre der mongolisch-türkischen Sprachen," *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* 28:3, 1912, pp. 1–86 (p. 61) and Poppe, *Grammar,* p. 64 § 238.

[13] *Das Mongolische Weltreich, Quellen und Forschungen* herausgegeben v. Erich Haenisch u. Hans Heinrich Schaeder, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1941.

p. 19 § 90, translated the same words: "... den er mit Murmeltieren so hoch beladen hatte, daß die Last schwankte."

Paul Pelliot, *Histoire secrète des Mongols, Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres de I a VI,*[14] p. 140 § 90, translated the passage: "Bälgütäi chargea les marmottes brinqueballantes sur l'alezan à la queue pelée Dargï ..."

Igor de Rachewiltz, "The Secret History of the Mongols, Chapter Two,"[15] p. 142 § 90, translated the words (*YCPS* 2.28r2–3): ... *dargi oqodur* [3] *qongγortur tarbaγad ačiǰu niγsaγalǰatala yabuγan* [4] *kötöǰü ireba* (= *irebe*) "... leading behind him the bald-tailed chestnut horse, which was so laden down with marmots that it walked unsteadily." From his translation it would appear that Professor de Rachewiltz regarded the horse as the subject of the verb *niγsaγalǰatala.*

Of the last three translations which I have cited only that of Haenisch reflects essentially the syntax and sense of the Mongolian.

In *niγsaγalǰatala* we have a *converbum terminale* in *-tala* of *niγsaγalǰa-*, a derivative in *-lǰa* of **niγsaγa-*, another verb not registered in our dictionaries as such. For the suffix *-lǰa/-lǰe* cf. Nicholas Poppe, *Grammar of Written Mongolian,*[16] p. 64 § 239: "Suffix *-lǰa/-lǰe* on stems expressing motions. Function: to express rhythmic motions." To this we might add that the motions, usually repetitive, may be lateral, that is, back and forth, or vertical, that is, up and down. Oddly enough, Louis Hambis, *Grammaire de la langue mongole écrite* (*Première partie*),[17] p. 46 § 69,[18] had previously registered the same suffix under the caption of "Verbes dérivés sans modification de sens."

Returning now to *niγsaγalǰatala,* we may observe that it is glossed (*YCPS* 2.28r3) 顫動着 (*chan-tung-cho*) "shaking." It is not translated, however, in the sectional translation (*YCPS* 2.31r1).

С. А. Козин, *Сокровенное сказание, Юань чао би ши,* Том I,[19] p. 216 § 90, transcribed *niγsaγalǰatala,* but omitted it in his translation (p. 94 § 90). He did, nonetheless, remark in his "Словари" (p. 532 § 90): "nisqalǰaqu ехать трясцой, едва двигаться; mo. nisχałχu двигаться,

[14] *Oeuvres posthumes de Paul Pelliot,* Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1949.

[15] *Papers on Far Eastern History,* 4, September 1971, pp. 133–163.

[16] *Porta Linguarum Orientalium,* Herausgegeben von Bertold Spuler und Hans Wehr, Neue Serie I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1954.

[17] Adrien-Maisonneuve, Paris (VI[e]), 1945.

[18] Erroneously "61" in the *Index* (p. 193 b).

[19] Академия Наук СССР, Институт Востоковедения, Москва 1941 Ленинград.

щевелиться" ["nisqalǰaqu to go by shaking, barely to move; mo. nisχałχu to move, to stir"]. I presume that Kozin's "nisχałχu" is the same as the verb *nisqala-/nisaγla-* registered in J. É. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français,* Tome deuxième,[20] p. 652 b: "frapper des mains, claquer des mains; ²se mouvoir, se remuer." No examples of its usage, however, are cited. Without further data it is difficult to determine whether it, too, is a variant of the verb with which we are here concerned.

Insofar as the forms *isaγalan,* a *converbum modale* in *-n* of **isaγala-,* and *isaγalγan,* a *converbum modale* in *-n* of *isaγalγa-*, a *causativus* in *-γa* of **isaγal-*, in the *Erdeni-yin tobči* published by Schmidt are concerned as well as *isaγalan* in Mostaert, Part II, p. 115 [58 a], 1. 7 and p. 279 [135 b], 1. 3; *nisalγan* in Part III, p. 101 [50 a], 1. 2 and *isaγalan* in Part III, p. 268 [133 b], 1. 9; and *nisalγan* in Part IV, p. 115, 1. 4 and *ǰasaγlan* in Part IV, p. 266, 1. 12 – the latter being an obvious mutation of *isaγalan* or *nisaγalan,* it would seem that in *isaγala-/nisaγala-* we have a mutation of *isaγalǰa-/nisaγalǰa-* in which, at some point in time, the suffix *-lǰa* became *-la,* if not phonologically, certainly orthographically, and was either regarded as the suffix *-la* which forms a *verbum denominale,* in other words, *isaγa + la-/nisaγa + la-* or an integral element of the stem of a non-derivative verb as such, that is, *isaγala-/nisaγala-*. However the mutation is to be explained, it would appear that both **isaγa-* and *nisaγa-,* neither of which is registered in our dictionaries, originated in the verb **niγsaγa-* attested in the form *niγsaγalǰa-* in *The Secret History.* It would further appear that, with the passage of time, **niγsaγa- > nisaγa-* with the loss of *-γ-* in the first syllable (*niγ*) and eventually *isaγa-* with the loss of initial *n-*.[21] Whether this was, however, a purely orthographic mutation or a development reflective of a spoken language mutation, I am not able to say, because I do not find the verb attested in the dialect dictionaries. It is further conceivable that *nisqala- < *nisaγalǰa- < niγsaγalǰa-* and that *nisaγla- < *nisaγalǰa- < niγsaγalǰa-.*

[20] Kasan, 1846. In The Reverend Antoine Mostaert, C.I.C.M., *Manual of Mongolian Astrology and Divination, Harvard-Yenching Institute, Scripta Mongolica IV,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969, p. 54, "F 57r–58v," 1. 4 we find the expression *noγan ülü isanglaqu* which is translated "(?) on ne succédera pas dans uns charge." Cf. also *noγan* (?) *isanglabasu* on p. 62, "F 61r–61r," 1. 8 translated (p. 64) "si on est promu à une charge publique (*noγan* (?)*isangla-*)." I wonder whether *isangla-* too is not another mutation of the same verb *niγsaγalǰa-* with which I have dealt in this paper.

[21] For examples of *n-* ~ zero cf. Antoine Mostaert, *Sur Quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,* Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Massachusetts, 1953, pp. 324–326, n. 40.

To conclude, I believe that the form *niγsaγalǰa-* attested in *The Secret History* is the original form of *isaγalǰa-/nisaγalǰa-* occurring as *isaγalǰa-γul-un/nisaγalǰaγul-un* in the letters patent as well as the forms *isaγala-/nisaγala-* occurring as *isaγalan* and *nisaγalan* in the *Erdeni-yin tobči.*

An interesting variant of our formulaic pattern is found in the *Шара туджи, монгольская летопись XVII века, Сводный текст, перевод. Введение и примечания* Н.П.Шастиной, Академия Наук СССР, Институт Востоковедения, Издательство Академии Наук СССР, Москва, Ленинград, 1957, pp.49 1.8–50, 1.1 *dörben* [50] *ulusi ülü dengselgen: naiman kiǰaγar-i ülü nisaγalγan* ...

Šastina translated this (p.139):

"... четырех народов не допуская до потрясений, восьми границ не колебля, ..."

["... not letting the four peoples come to commotion, not agitating the eight borders, ..."]

As for *ulusi,* it is an obvious mutation, if not misreading, at some juncture of *nuγusi,* either of which is readily explained by virtue of the very nature of the script itself.

Žamcarano closed his article dated 10 March 1933 with the statement:

"В заключение считаю приятным долгом отметить, что Н.Н. Поппе помог мне ценными указаниями и советами."

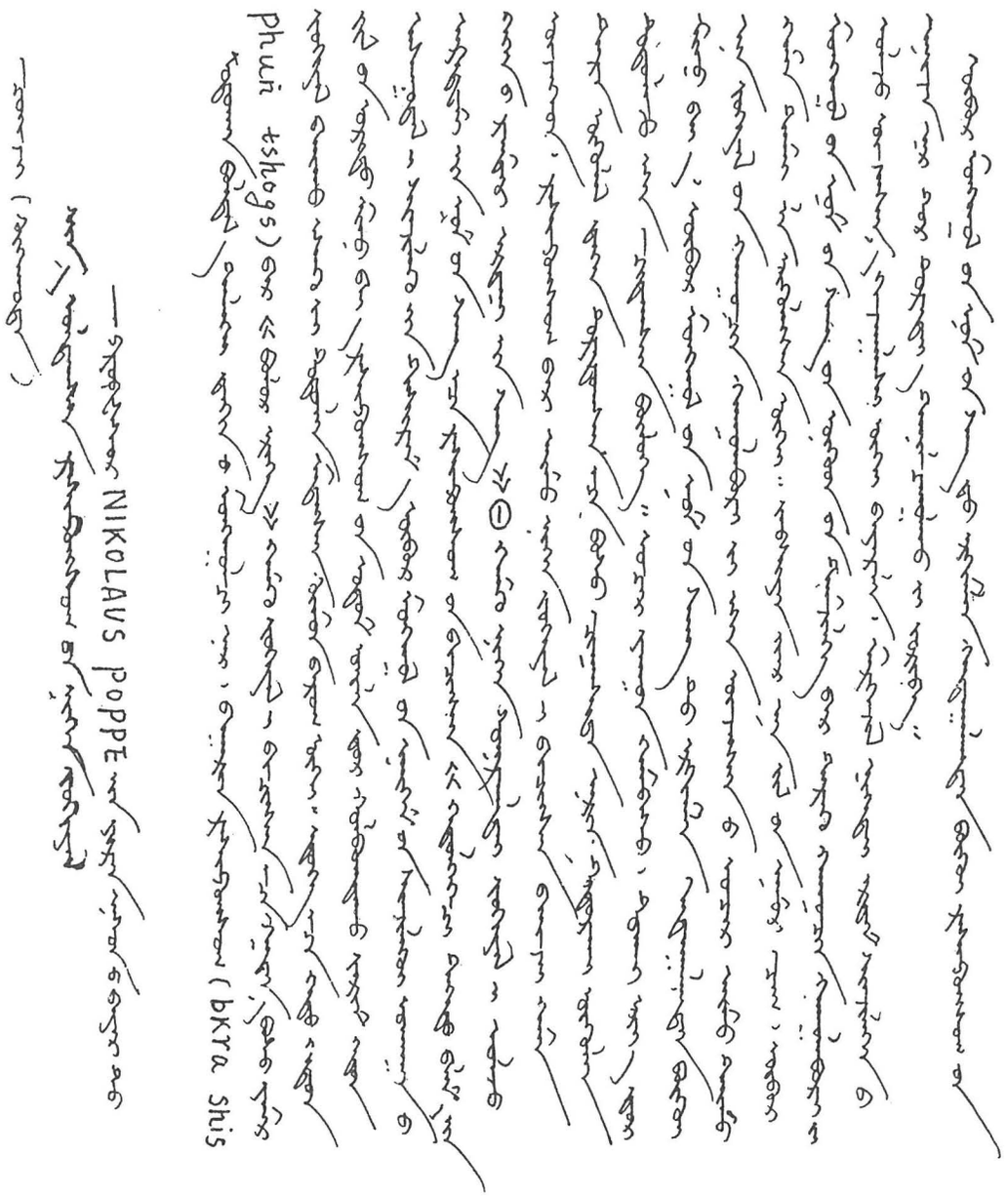
["In conclusion I think it an agreeable duty to note that N.N.Poppe helped me with valuable indications and counsels."]

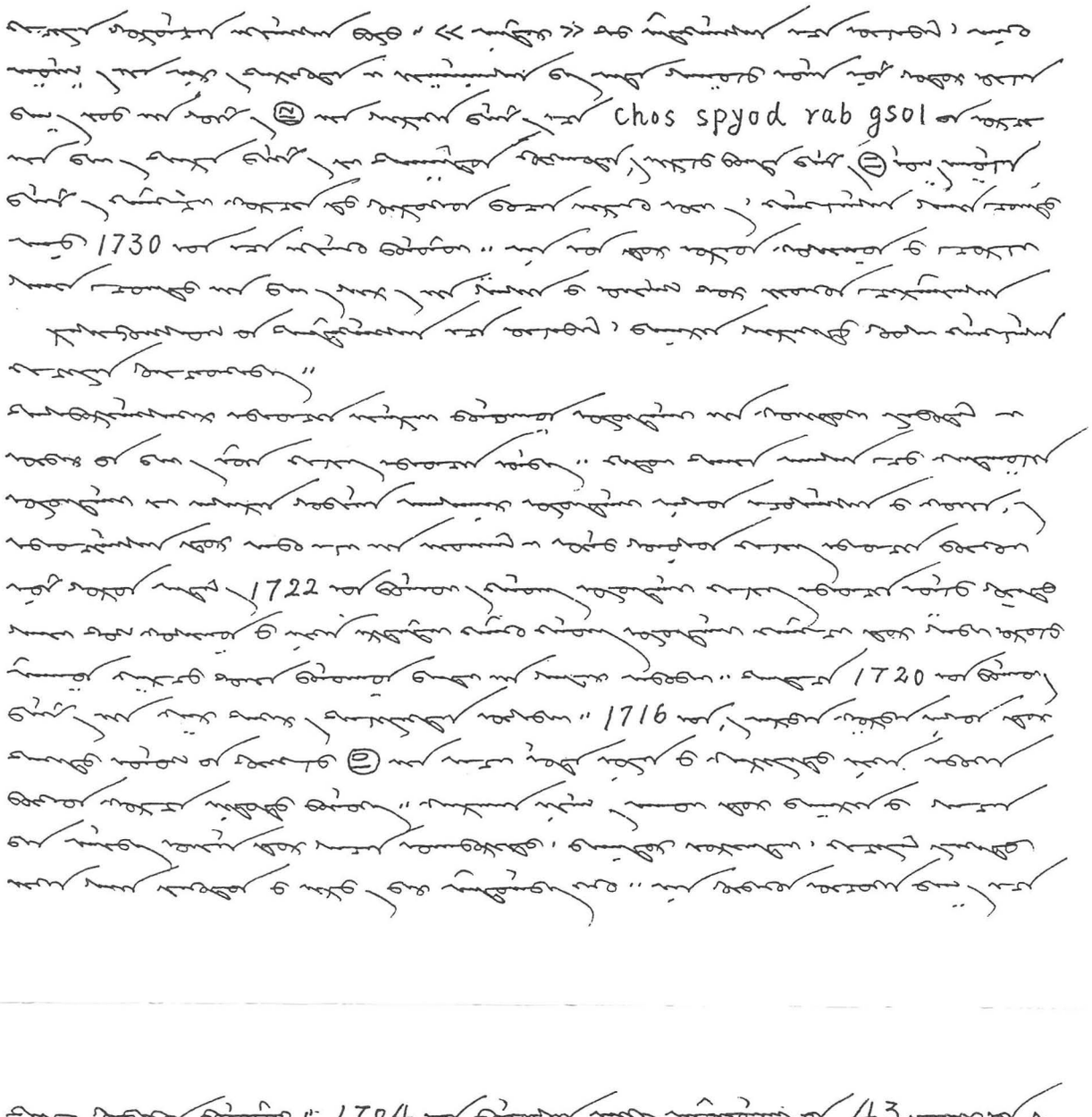
I, too, regard it not only as a duty, but a pleasure to acknowledge my deep indebtedness to Nikolaĭ Nikolaĭevič for the help that he has so graciously given me personally as well as that which I have derived from his monumental publications. *Tümen nasulatuγai* !

[This paper is essentially a development of the remarks which I made in Francis Woodman Cleaves, "An Early Mongolian Version of the Alexander Romance," *Harvard Journal of Asiatic Studies,* Volume 22, December, 1959, pp.1–99 + Pl. I–VIII (pp.70–71, nn.75 and 76). Cf. also Klaus Sagaster, *Die Weiße Geschichte, Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei, Asiatische Forschungen,* Band 41, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1976, pp.165–167, n.10, for additional remarks.]

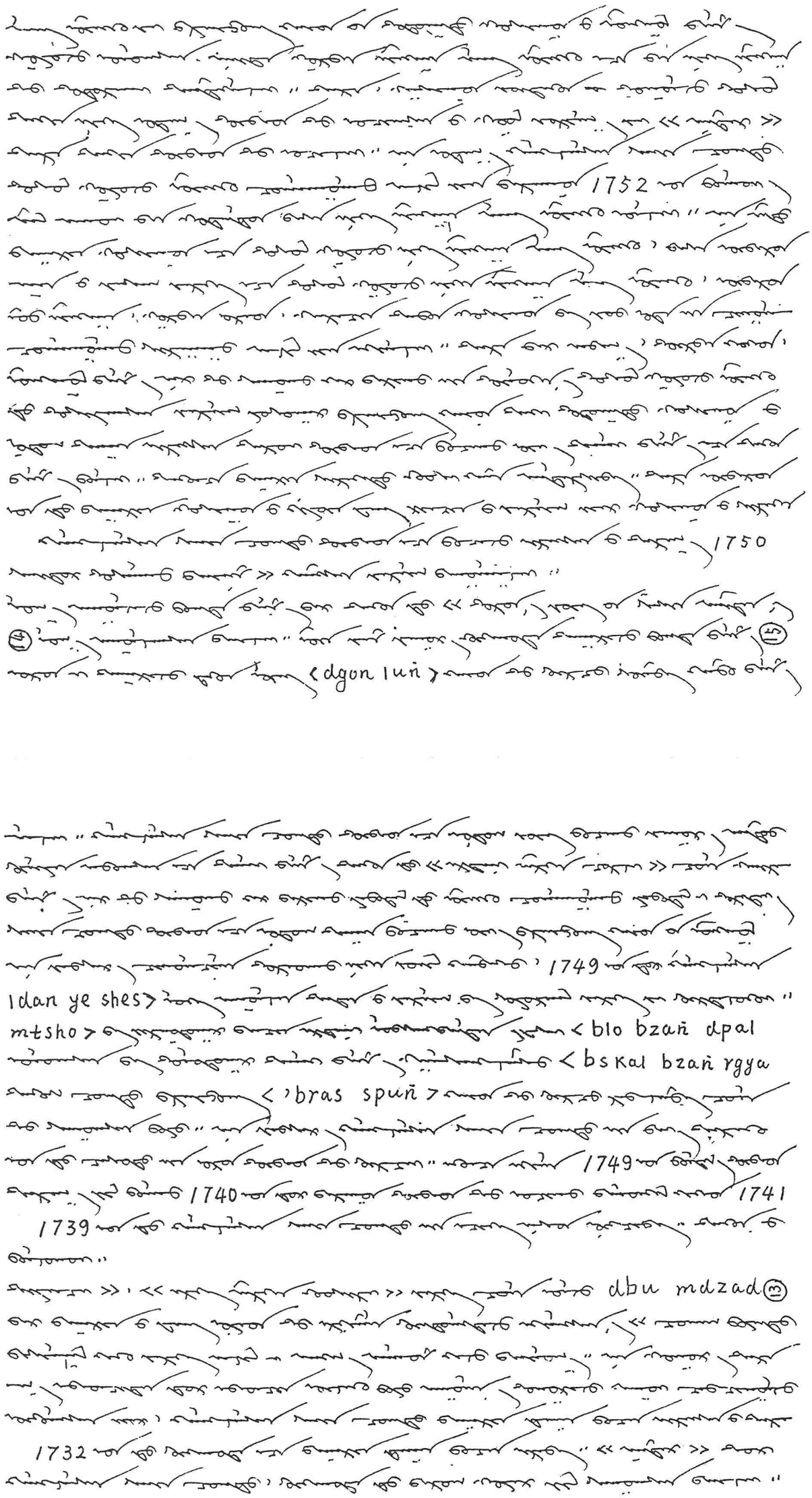
Čoγiǰi (Höhhot)

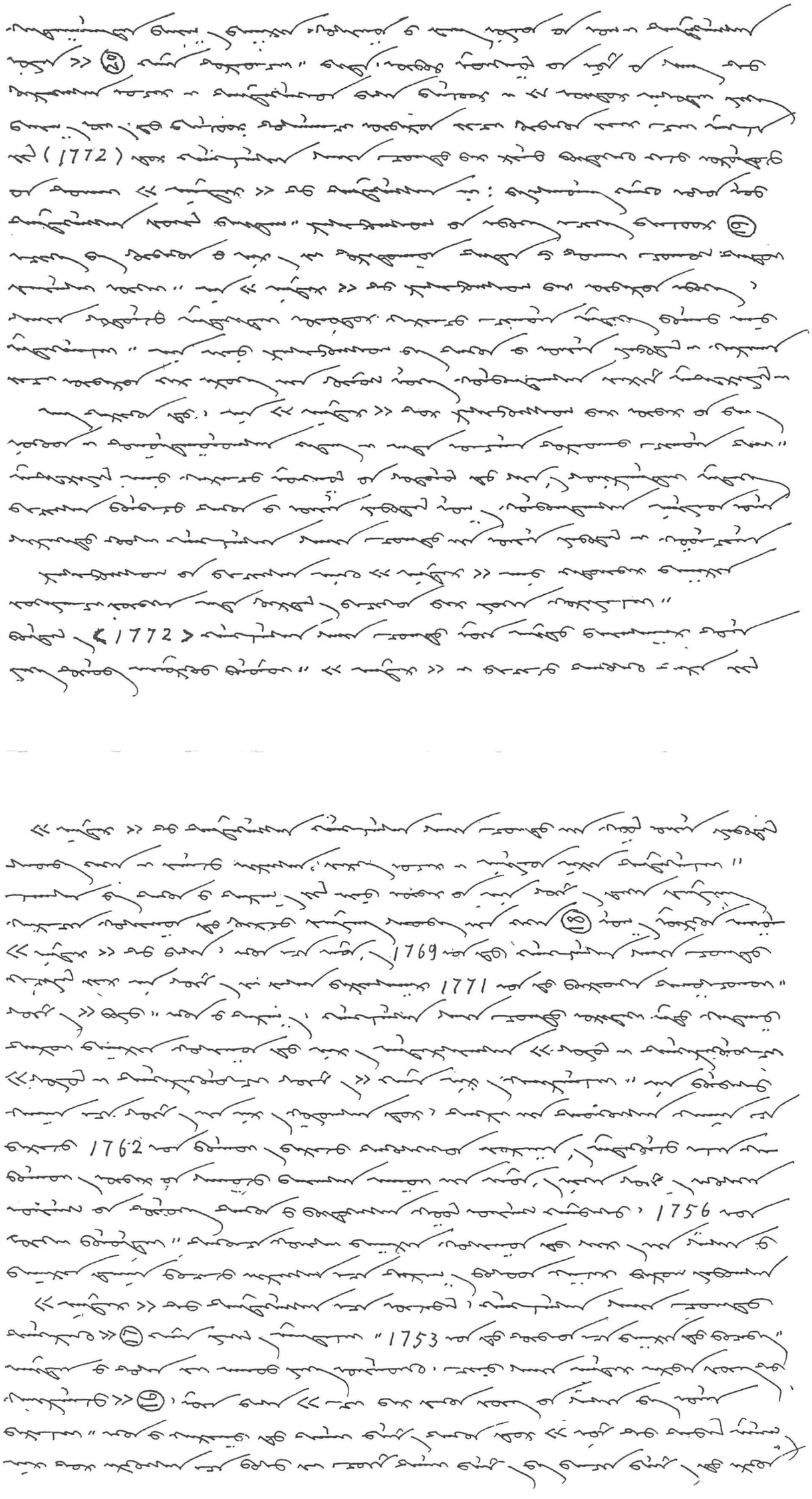
SINE OLDAΓSAN RASIPUNGSUΓ-UN NIGEN ǰOKIYAL
(Ein neugefundenes Werk des Rasipungsuγ)

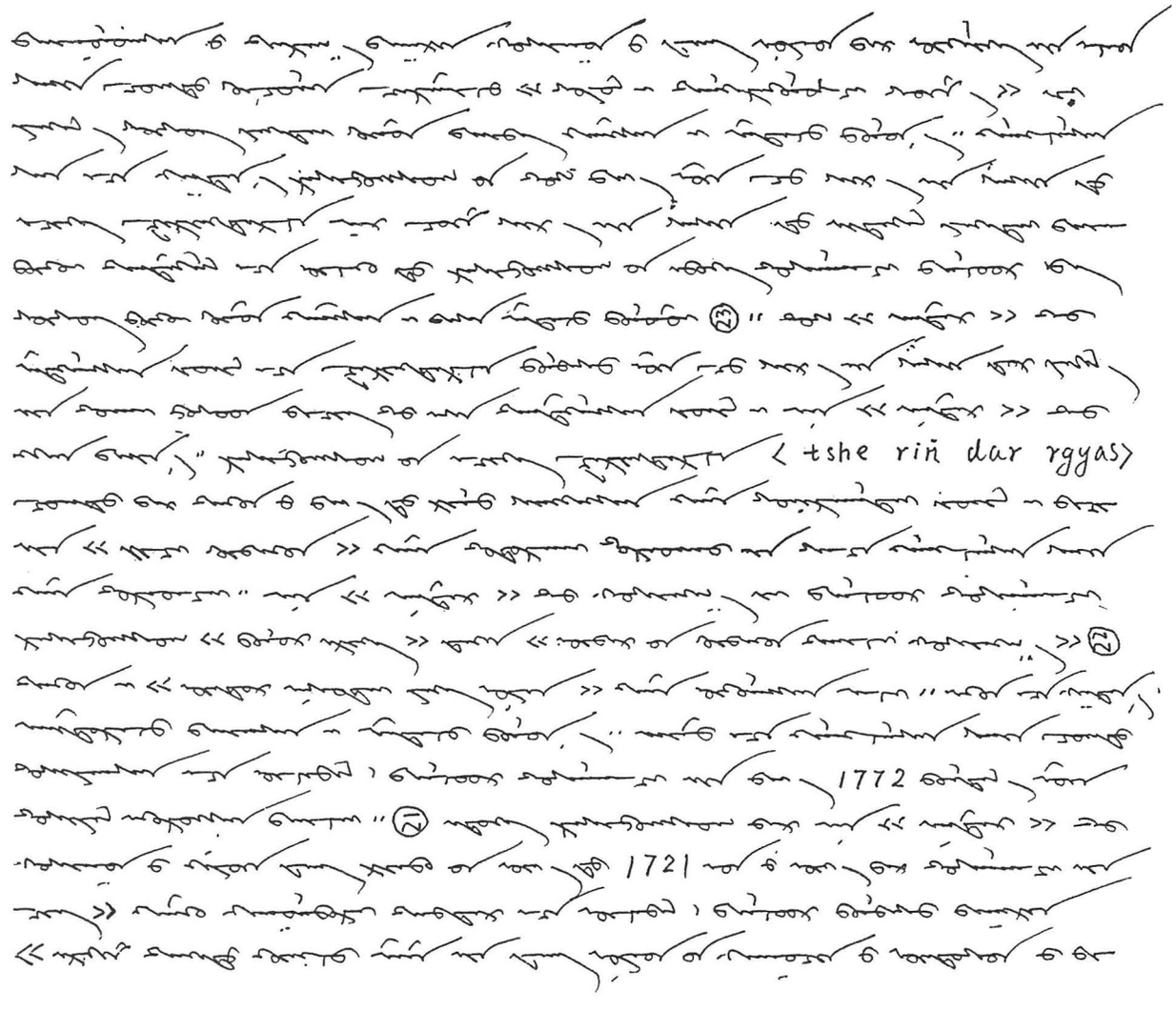


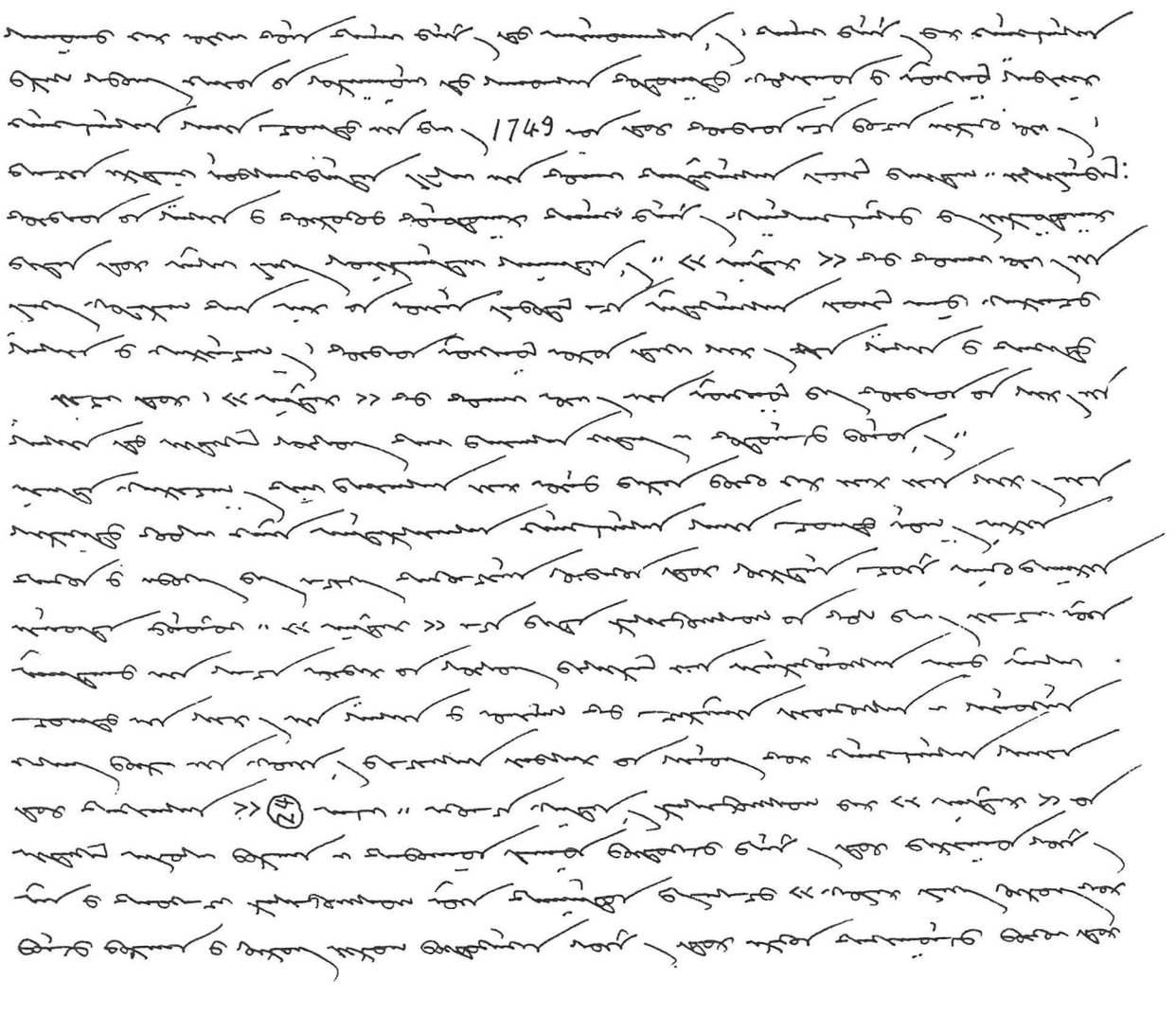


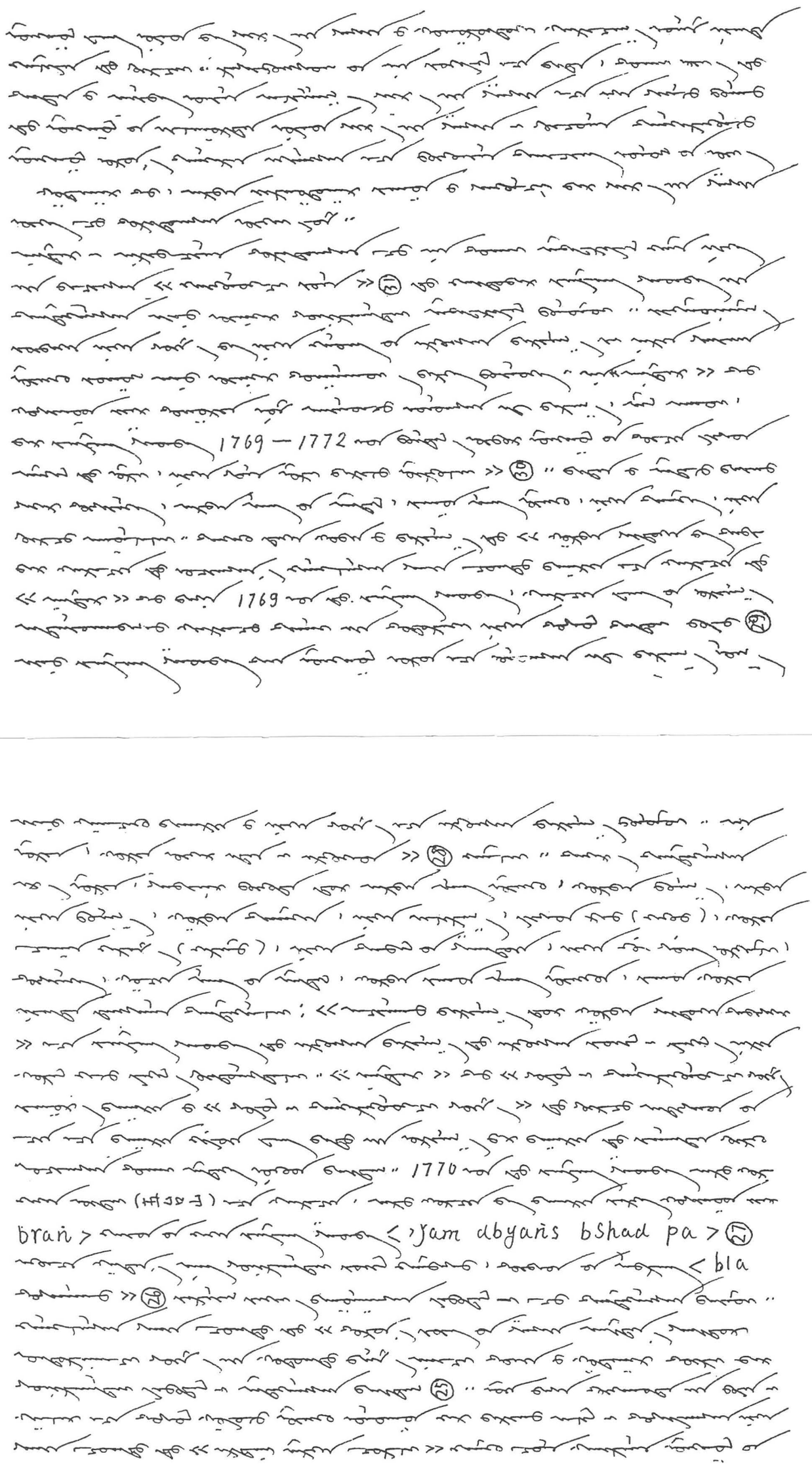
chos spyod rab gsol

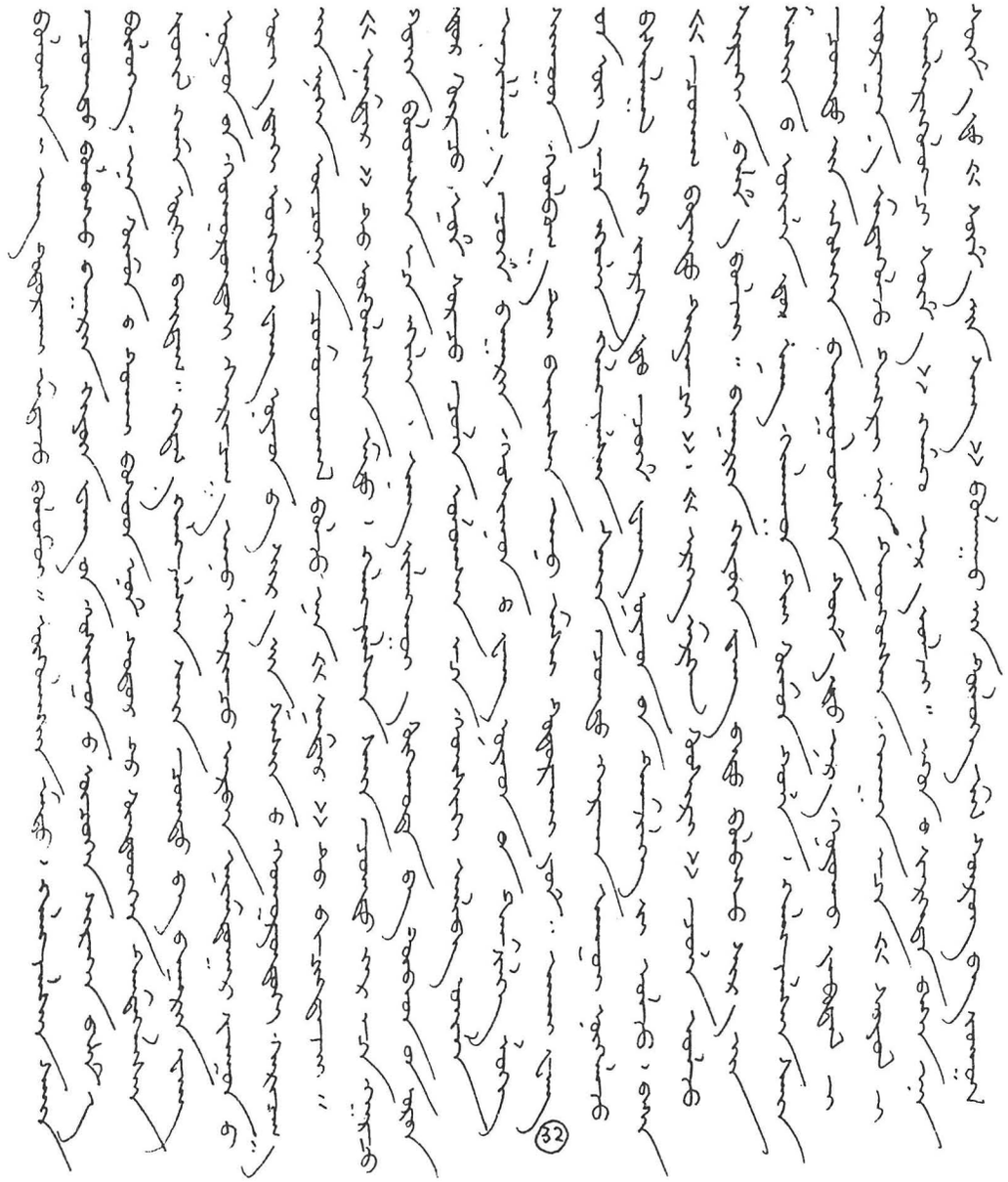


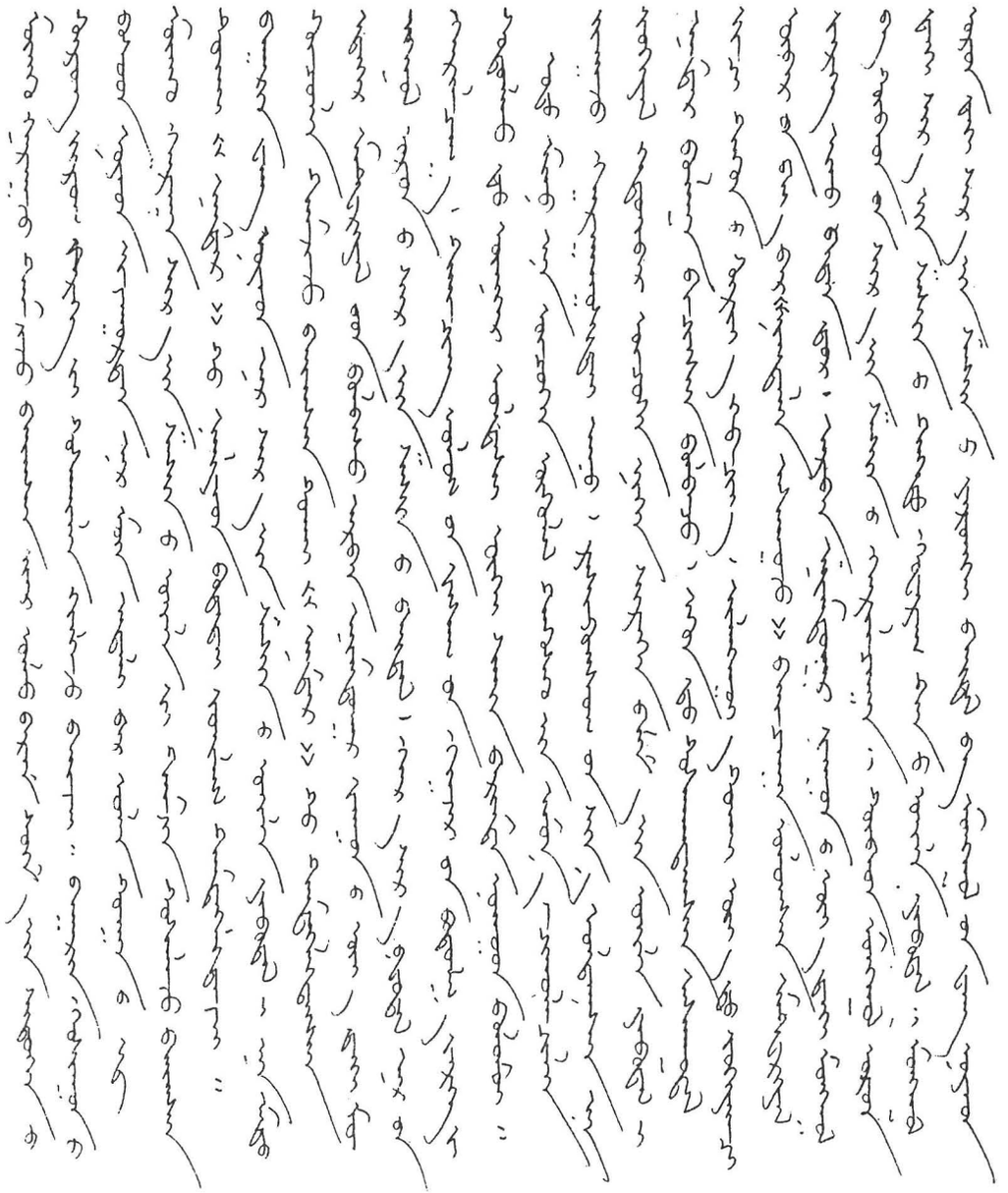












ТОРИОГРАФИИ XVIII ВЕКА. Новосибирск, 1981. С 35–49 ;

ПУБАЕВ Р.Е. „ПАГСАМ-ЧЖОНСАН"– ПАМЯТНИК ТИБЕТСКОЙ ИС-

Hängende Fragen. ZAS. 19. 1987 .

Rasipugsugs Abstammung und damit zusammen-

Tibetische und tibetisch-mongolische Namen und Termini des Textes

1b (8) chos rji dge legs rgyal mtshan
2b (8) slob dpon širegetü dharma cakra sayin čoγtu-yin gegen
3a (3) slob dpon širegetü blama
4a (1) dge sloṅ oyundalai
5a (1) dge tshul sakil abubai
(5) slob dpon širegetü blama-ača dge sloṅ sakil abuγad
(7) urad qosiγun-u chos rje blama
(8) Vadjra ayuγuluγči arban γurban burqan-tu-yin ončoyi-laγsan dbaṅ
(10) baγa ǰuu-yin širegen-ü blama zhabs druṅ qutuγtu
5b (1) chos spyod rab gsal-un orčiγulγa
(2) ayusi-yin rjes gnaṅ terigüten nom
(3) ra hu qutuγtu-yin gegen
(3–4) snar thaṅ brgya rtsa ba ri brgya rtsa sgrub thabs rgya mtsho
(4) bka' 'gyur pa
(4) bka' 'gyur-un luṅ
(5) 'jam dbyaṅs guoši blama
(5) lcaṅ skya gegen-ü gsuṅ 'bum-un luṅ
(5) phun tshogs diyanči
(10) lcaṅ skya gegen-ü gsuṅ 'bum terigüten sudur
6a (1) mañjusiri-yin mtshams
(4) üyileči šabi brtson 'grus rgya mtsho
(4) üyileči šabi slob bzaṅ shes rab
(10) dotuγadu γadaγadu mtshams
6b (1) mtshams-dor amur saγubau
(10) šabi brtson 'grus rgya mtsho
7a (10) üyileči šabi blo bzaṅ shes rab
7b (5) erdeni paṇḍida guosi dharma gerdei (kīrti) sayin čoγtu
9a (4) bka' bcu da blama
(5) bka' bcu da blama
(10) tshogs chen dge bskos
(10) dbu mdzad
9b (I) khyam
(10) drag po kemekü čaγan bečin jil
Ioa (4) 'bras spuṅ keyid
(4) mtshan ñid-un surγaγuli
(4) phar phyin

(5) dbu ma
(6) rab 'byams pa čola
(6) blama byams pa-yin gegen
(6) dga' ldan khri pa-yin gegen
(7) chos skyoṅ rin po che
(8) gcod-un dbaṅ
(9) pa ri blama-yin gegen
(9) gsuṅ 'bum
(9) paṇ chen blo bzaṅ ye shes-yin gegen
(10) dalai blama bskal bzaṅ rgya mtsho
(10) 'jam dpal zhal luṅ
10b (1) paṇ chen-ü gegen
(I) 'bras spuṅs-un chos rje dpon slob zur pa-yin gegen
(I) lam rim chen po
(2) po ta la
(2) su ra swa sdhi (siddhi) ökin tngri
(3) boγda paṇ chen blo bzaṅ dpal ldan ye shes-yin gegen
(4–5) 'bras spuṅs dge bshes dge 'dun lhun grub
(5) brag cod-un dge bshes dharma girdei (kīrti)
(6) dga' ldan khri pa nam mkha' bzaṅ po-yin gegen
(6–7) 'jam dbyaṅs chos skor
(7) dbaṅ rjes gnaṅ
(9) boγda btsoṅ kha pa
(10) mañjusiri-yin mtshams
(10) de mo-yin gegen-ü gsuṅ 'bum-un luṅ
IIa (1) sṅags pa zurpa blama
(1) shar ma ni ökin tngri-yin rjes gnaṅ
(2) dkar po kemekü siroi moγai jil
(3) 'bras spuṅs keyid
(4) dge sloṅ dge legs rgyal mtshan
(6) bka' shog qayiralaγad
(6) erdeni mergen chos rje
(7) 'bras spuṅs-un chos skyoṅ
(9) dgon luṅ keyid
(9) sum pa-yin gegen
IIb (5) brtan bzhugs ergüged
(5) lcaṅ skya la ti ta badzar-un gegen
(6) tshe rta tshe 'phel-ün rjes gnaṅ
(7) dga' ldan khri pa blo bzaṅ bstan pa'i ñi ma-yin gegen
(7–8) rje druṅ erdeni-yin gegen

	(8)	kuṅ thaṅ gegen
	(8)	čaγan dara eke-yin rjes gnaṅ
	(8)	'jam dbyaṅs bzhad pa-yin gegen
12a	(3)	'bras spuṅs keyid-un sgo maṅ grva tshaṅ
	(6)	beyile blo bzaṅ
	(10)	dalai blama-yin elči mkhan po naṅ so
12b	(3)	lha sa smon lam
	(3)	dga' ldan 'bras spuṅs se ra keyid
	(3)	maṅ ja 'gyed bolγan bariǰu
	(4)	sgo maṅ grva tshaṅ, kham tshan mi tshan
	(5)	bka' sbyar
	(8)	'drug khaṅ
13a	(6)	spyi gso
13b	(I)	da blama blo bzaṅ ñi ma
	(I)	dge bskos don 'grub rgya mtsho
	(I)	dge bskos blo bzaṅ
	(2)	dge bskos blo bzaṅ shes rab
	(2)	demči zla ba shes rab rgya mtsho
	(2)	dbu mdzad bstan pa
	(2)	bstan pa rgya mtsho
14a	(3)	bla braṅ
	(7)	mayidari-yin šitügen lca sriṅ
	(7)	guosiri ṅag dbaṅ dam chos
	(9)	tayiǰi bkra shis phun tshogs
14b	(3)	efü kun bzaṅ bkra shis
	(4)	bka' 'gyur
	(7)	aqamad šabi blo bzaṅ shes rab
15a	(3)	qosiγun-u oγulan kögegči bde skyabs
	(5)	toyin blo bzaṅ ñi ma
	(6)	boγda 'jam dbyaṅs bzhad pa
15b	(1)	qaračin-u wang ratna si dhi
	(2)	brtan bzhugs bolγaǰu
	(6)	rnam 'gyur kemekü čaγan bars ǰil
	(7)	ǰasaγ-un beile rtag brtan
	(7)	boγda 'jam dbyaṅs
	(9)	abišig rjes gnaṅ
16a	(8)	lcaṅ skya gegen
16b	(4)	dge bskos bstan pa
	(6)	demči zla pa
	(6–7)	sko gñir spyin pa

	(7)	kan dzar
	(8)	čai 'gyed maṅ ja
17a	(3)	terigün ǰerge tayiǰi bsod nams rdo rje
	(4)	mkhan po toyin blama
	(8)	lcaṅ skya rin po che
	(9)	tshogs 'khor aγu yeke üyiledün
17b	(9)	aqamad köbegün tshe riṅ dar rgyas
18a	(1)	lcaṅ skya ṅag dbaṅ blo bzaṅ chos ldan dpal bzaṅ po gegen
	(2)	baraγun ǰuu-yin ǰiruqayiči dge bskos ṅag dbaṅ
	(3)	dge sloṅ blo bzaṅ
	(5)	čiqula širegen blama blo gros
	(6)	guosiri širegen blama yar 'phel
	(7)	ǰegün süme-yin da blama blo bzaṅ bkra shis
	(8)	tusalaγci gung efü dge legs bzaṅ po
18b	(3)	tayiǰi bkra shis phun tshogs
	(6)	tusalaγci noyan bde mchog skyabs
	(8)	mergen noyan bsod nams bkra shis
	(9)	erdeni mergen mkhan po rab 'byams pa toyin blo bzaṅ bstan 'dzin
19a	(1)	ǰegün süme-yin dge bskos nor bu
	(8)	širegetü guosiri chos rje dge legs rgyal mtshan
	(9)	tusalaγči gung efü dge legs bzaṅ po
	(11)	tayiǰi bkra shis phun tshogs
19b	(8)	da blama don 'grub rgya mtsho
	(9)	buyantu darqan brtson 'grus rgya mtsho
	(10)	darqan blo bzaṅ shes rab
20a	(1)	biligtü guosiri ṅag dbaṅ dam chos
	(1–2)	tshogs chen dge bskos dpal ldan rgya mtsho
	(2)	mergen … dge bskos blo bzaṅ bstan pa
	(4)	tayiǰi bkra shis phun tshogs
	(5)	guosiri toyin blo bzaň chos dbyiṅs
	(8)	rnam thar

Gerhard Doerfer (Göttingen)

DIE KOPULA IM CHALADSCH

1. Wie ich in meiner Dissertation „Zur Syntax der Geheimen Geschichte der Mongolen“ (Berlin 1954), die von meinem Lehrer Menges und dem verehrten Meister der Altaistik Nikolaus Poppe betreut worden ist, gezeigt habe, gibt es im Mongolischen folgende Typen des Prädikatsausdrucks bei pronominalem Subjekt der 1. und 2. Person:

a) Prädikat-Subjekt, z. B. *edö'e yekin irebe či* 'warum bist du jetzt gekommen?', *yambar erdem-iyer hüle'ü či* 'in welcher Tüchtigkeit bist du überlegen?'. Dies ist der Normalfall.

b) Subjekt-Prädikat, z. B. *či ülü čidaqu, bi nekesü* 'du kannst nicht, ich will verfolgen', *Naqu-bayan-nu γaqča kö'ün bi büyü* 'N. s einziger Sohn bin ich' (Kontrastzhervorhebung); *či Mongγol-un hünir ma'ui ke'eǰü ese'ü büle'e* 'du (da), hast du nicht gesagt, der Mongolen Geruch sei übel?', *či ya'un gü'ün büi* 'du (da), was bist du für ein Mensch?' (Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Subjekt, das in diesem Falle ganz am Anfang steht).

c) Subjekt-Prädikat-Subjekt, demselben Zweck dienend wie b): *bi ene söni ǰe'üdün ǰe'üdülebe bi* 'ich (hier), ich habe diese Nacht einen Traum geträumt'.

Außerdem kann das Pronomen im Mongolischen grundsätzlich fehlen (das ist bei der 3. Person der Normalfall). Wie ersichtlich, kann das Verb 'sein' sowohl ausgedrückt (*bü-, a-*) wie auch ausgelassen werden. Die gleiche Situation finden wir nun im Alttürkischen (wobei aber die Setzung der Pronomina 1. und 2. Person obligatorisch ist):[1]

a) *höldäči sän* 'du wirst sterben', *toqurqaq sän* 'du bist satt'; b) *bän saγa ha·yayïn* 'ich (hier), was soll ich dir sagen?', *bilĕg e:šï ča:β e:šï bän ök ärtĕm*

[1] Vgl. Talât Tekin: A Grammar of Orkhon Turkic, Bloomington, The Hague 1968, 139, 207 f. (Vom Sonderfall der „vokativischen Verbalformen“ sehe ich ab.) Ich folge jedoch meiner eigenen Transkription, die u. a. die Quantitäten scheidet (a und a: sind genauso verschiedene Phoneme wie a und o), h- setzt, in nichterster Silbe ă/ĕ schreibt, Geminatae beachtet, -δ-, -β- ansetzt und nach n, l, r d statt t schreibt.

'sein Gefährte in Weisheit und Ansehen war eben ich', c) *biz ha·z biz* 'wir (hier), wir sind wenige'. Das Kopulaverb im Präsens wird gewöhnlich ausgelassen (wie in *biz ha·z biz*); bei den anderen Tempora wird *är-* verwendet (mit den Tempussuffixen *-d-/-δ-, -mIš, -mAz, -d/δAčI* sowie Konverb *-sAr*): *bo·δăn a:č ärti* 'das Volk war hungrig'. Nur ein einziger Präsensbeleg kommt vor: *bo·δănăm anda ärür* 'mein Volk ist dort'; hier bedeutet *är-* 'sich an einem Orte befinden'.

2. In den verschiedenen Türksprachen hat sich nun folgende Entwicklung ergeben: Der Typus a) lebt weiter in den mitteltürkischen, aber auch in den meisten modernen Sprachen beim verbalen Prädikat, etwa in baschkir. *bar-abïδ* 'wir gehen', er gilt auch für das nominale Prädikat. Der Typus b) hat sich (unter fremdem, z. B. chinesischem und mongolischem Einfluß) im Salarischen und Gelbuigurischen sogar beim Verbalsatz durchgesetzt, teilweise auch im Čuvašischen; beim Nominalsatz ist er ebendort und auch im Altaitürkischen bekannt (*män oyrot ~ män oyrot-pïn* 'ich bin Oirote'). Typus c) ist beim nominalen Prädikat weit verbreitet (*män xakas män* 'ich bin Chakasse'), kommt überall auch bei Betonung des Subjekts vor.

Dagegen ist die alte Präsens-Kopula *ärür* allmählich ausgestorben. Sie lebt zwar noch fort im Manichäisch-Türkischen, Uigurischen, Karachanidischen, Chwarezm-türkischen, Čaγataischen, Komanischen (nicht nur lokal, vgl. karachanid. *yaγï ärür* 'ist feindlich'), wird aber allmählich selten gegenüber z. B. Präteritalformen (bei Maḥmūd al-Kāšγarī 2:39 Belege, im Qutaδγu Bilig 17:218, bei Yügnäkī aber 13:6). Schon im Karachanidischen tritt daneben (wie in späten uigurischen Texten) *tur-*, eigentlich 'stehen', auf (vgl. als Parallelen span.-portugies. *estar,* mongol. *bayi-*); die Form *turur* > *-dur* und ähnlich hat sich in den meisten modernen Türksprachen (neben Null-Suffix) als Prädikatsausdruck der 3. Person durchgesetzt. Das alte Verb *är-* lebt (in meist stark abgeschliffener Form, z. B. *ärdi ~ erdi ~ edi ~ idi ~ -di*) nur noch außerhalb des Präsens fort (*är-di /-miš/-sä/-kän*; für andere Formen und Tempora gilt *bo:l-*). Also z. B. türkeitürk. *tok-tur* 'ist satt' < *toq turur ~ tok-tu* 'war satt' < *toq ärti ~ tok ola* 'möge satt sein' < *toq bo:lγa.*

3. Das Chaladsch steht auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, abseits. Hier möchte ich, um die Sonderstellung dieser Türksprache (z. B. gegenüber den oghusischen Sprachen) und seinen archaischen Charakter zu de-

monstrieren, einen fiktiven (aber anschaulichen) Satz besprechen, der Bedeutung 'Ihr Bein ist bei mir, ich werde zum Berge gehen'.

Chaladsch:	*Hadaqi*	*mä:ndi'čä-ri*	*ta:γqa*	*yo'varγam*
Türkeitürkisch:	*Ayağı*	*bende-dir*	*dağa*	*gideceğim*
Azeri:	*Ayaγi*	*mändä-di(r)*	*daγa*	*gedäǰäyäm*

Wir finden fast völlige Übereinstimmung von Türkeitürkisch und Azeri (Türkmenisch und Chorasantürkisch weichen ebenfalls nicht weit ab), dagegen folgende Diskrepanzen zum Chaladsch:

(1) Das Chaladsch hat das alte h- bewahrt (wie das älteste Alttürkische, vgl. Vf. UAJb, N.F. 1, 107–28); dies ist in den oghusischen Sprachen (außer in schwachen Resten) verschwunden, vgl. hier *hadaqi* (alttürk. in tibetischer Schrift *ha-dag*).

(2) Alttürk. -δ- > -d-, dagegen in den oghusischen (und auch den meisten anderen türkischen) Sprachen > -y- (so für das Oghusische schon bei Maḥmūd al-Kāšγarī, 11. Jh., belegt). Vgl. *hadaqi.*

(3) Das alttürk. -q- (in *hadaqi*) ist bewahrt, im Oghusischen (wie in den meisten Türksprachen) > -γ-.

(4) Beim Pronomen *män* 'ich' bleibt -ä- im Nominativ und Genitiv bewahrt (erscheint auch im Dativ), wird in den anderen Kasus aber > ä:, z.B. auch Akkusativ *mä:ni,* darin an alttürk. *bän:beni*[2] erinnernd; im Oghusischen (wie in den meisten modernen Türksprachen) kein Vokalwechsel (außer im Dativ).

(5) Das alttürkische Quasi-Infix *-dI-* ist im Chaladsch bewahrt, im Oghusischen (wie in den anderen modernen Türksprachen) verloren.

(6) Der Lokativ endet auf *-čA* (vgl. alttürk. *boγozča* 'bis zur Kehle'), in den anderen modernen Türksprachen ist dieser Kasus nur noch schwach vertreten und mit anderen Funktionen.

(7) Dem chaladsch *-ri,* das direkt auf alttürk. *ärür* zurückgeht, steht im Oghusischen *-dir* > *turur* gegenüber, s. oben.

(8) Das Chaladsch hat alttürk. t- (in *ta:γqa*) bewahrt, im Oghusischen ist dies > d- geworden (wie schon bei Maḥmūd erwähnt).

[2] Im Alttürkischen ist wahrscheinlich nicht **bini, *sini* 'mich, dich' zu lesen, sondern *beni, seni* (oder noch eher *be:ni, se:ni*), vgl. dazu J. Eckmann in Philologiae Turcicae Fundamenta I, Aquis Mattiacis 1959, 117. Auch altes ä: erscheint hier als e:, also z.B. *be:g* 'Fürst' = Maḥmūd *bä:g, ne:* 'was' = Maḥmūd *nä:*. Es ist also für das dem Karachanidischen zeitlich nicht fern stehende Chwarezmtürkische *me:ni, se:ni* belegt. (Allerdings sind hier auch einige weniger überzeugende Belege aufgeführt, so *ekin* 'Saat', *temür* 'Eisen', wo man eher ä erwartet.) Im chaladsch Dialekt von Ṣafar-ābād finden sich übrigens Formen wie *s'ä:ni* 'dich', die wie eine „Brechung' wirken.

(9) Im Chaladsch ist der alttürkische Dativ auf *-KA* bewahrt, dafür in den anderen Türksprachen *-GA* (özbek. *-ga*), oghus. *-A.*

(10) Das Chaladsch weist beim Imperativ und Futur (in seinen Südwestdialekten auch beim Präteritum) eigenartige, eigenständige Formen (teilweise mit Präfixen) auf; derlei ist in keiner anderen Türksprache zu finden.

(11) Das Futur des Chaladsch endet auf *-GA,* und hier ist -G- bewahrt; das Oghusische hat -G- verloren, und *-A* erscheint als Optativ.

Kehren wir nun zum Kopula-Thema zurück. Das alttürkische Verb *är-* erscheint im Chaladsch in drei „Tempora": *är-ti* 'war', *ä-miš* 'ist gewesen' und *är* ~ *ärü* ~ *äri* ~ *ri* ~ *rü* 'ist' (i.a. schon mit Vokalharmonie, also eigentlich Suffixe *-Arti* usw.). Bei anderen Tempora finden wir *o·l-,* z.B. *o·l-ta* 'soll sein', *o·l(i)γay* 'wird sein', *o·lsa'rti* 'wenn wäre'. Außerdem erscheint *-Ar-* bei gewissen Imperativformen,[3] z.B. Sara-Rūd *tä'zp-äräk* 'laß uns eilen' < *täz-ĕp är-äk.*

Nach Vokal finden wir i.a. *-ri,* z.B. Mūsī-ābād *bo:'-ri* 'dieser ist es', nach Konsonant meist *-Ar,* z.B. Saqarǰūq *uǰata'r-ar* 'es ist höher'; die volle Form ist seltener: Burz-ābād *ho'wl-ari* 'es ist gut' (weiterhin noch belegt für Mazra'a-yi Now, Manṣūr-ābād, Sifīd-āb, Xarrāb, Vāšqān, Mūšakiya, Šāqulū, Dāristān). Soweit die 3. Person Singular. Das volle Paradigma lautet i.a. (*a:vči'-rsam* 'ich bin Jäger' usw., *bä'd-äm* 'ich bin schlecht' usw.):

a:vči'-rsam	*bä'd-äm*
-rsay/-rsan/-rsayn	*-äy/-än/-äyn*
-ri	*-är* (~ *äri*)
-rsaq	*-äk*
-rsayiz/-rsaniz	*-äyiz/-äniz*
-ri ~ *-llar*	*-är* ~ *-ällär* (~ *äri*)

Wir finden aber innerhalb der (48) Dialekte folgende Ausnahmen:

a) *-rsAm* wird zuweilen abgeschliffen, vgl. Yangīǰa *ġari:bi-ssäk* 'wir sind Fremde', Ṣafar-ābād *därvi:š oγlu'-san* 'du bist ein Derwischsohn', als Nebenform auch in Šāqulū: *ša: oγli'-sam* 'ich bin ein Schahsohn'. Dagegen ist die volle Form in folgenden Texten belegt: Manṣūr-ābād, Vāšqān, Xarrāb, Xalt-ābād, Talx-āb, Bunčinār, Nadir-ābād, Varsān, Bāγ-i Yak, Qara-Sū, Šāqulū.

b) Die Form *-rsAm, -sAm* erscheint zuweilen auch nach Konsonant: Mihr-i Zamīn *fula:n ba:luγlu'-arsam* 'ich bin aus dem und dem Dorf', Ṣa-

[3] Vgl. dazu FUF 39 (1972), 327, 330 und Journal of Turkish Studies 6 (1982), 80.

far-ābād *säni:n mi:ma:ʹn-saq* 'wir sind deine Gäste', Bāγ-i Yak *portämä ämiʹś-säy* 'du scheinst gierig zu sein', Qara-Sū *ye:ʹr-ämiš-säm* 'ich hätte gegessen'.

c) In Sifīd-āb dagegen finden wir *hoγriʹ-yaq, hoγriʹ-yam* 'wir sind Diebe, ich bin ein Dieb', also *-(y)Am* nach Vokal.

d) Ein geschwundenes *-ṉ wirkt insofern fort, als das Wort als konsonantisch endend behandelt wird: Ṣafar-ābād *ö:zümü:ʹ-är* 'es ist das Meine' (< *ö:zĕmĕṉ-ärür*), Bunčinār *kiši:ʹ-yär* 'sie ist deine Frau' (zu *kiši:* 'deine Frau'), Hizār-ābād *haqqi:* ~ *ʹ-ar* 'es ist dein Recht'. Falls einmal *-ri* nach Konsonant erscheint, ist dies anders zu erklären: Hizār-ābād *ǧolaʹy-ri* 'es ist nahe' = verkürzt, presto Form von *ǧolaʹy-ari.* Auch gilt *-ri* nach ausgefallenem oder schwach gesprochenen -h: Xarrāb *ištiba:ʹ-ri* 'es ist ein Fehler' < *ištiba:ʹh-ari,* ähnlich *sahiʹ-ri* 'es ist richtig' < *sahi:h-ari,* Bāγ-i Yak *väǰiʹh-ri* 'ist stattlich'.

e) Sehr selten fehlt die Kopula, vgl. aber Šāqulū *män Māʹlik Ǯämši:d* 'ich bin Malik Ǯamšīd'.

f) Ähnlich wie im Türkeitürkischen erscheint die Kopula als affektive Partikel: (Šāna) *ša:m bi: šuluʹγ-ar kälmüš-arti* 'abends war eine (starke) Unruhe aufgekommen'.

g) Schließlich muß gesagt werden, daß alles oben Ausgeführte nur bei nominativischem Prädikatsnomen gilt. Ganz anders bei lokativischem wie 'ich bin in Iran'. Dies lautet in den meisten Dialekten *I:ra:ʹn-ča-m*; daneben auch *I:ra:ʹn-ča va:ʹr-am.*[4] Die Form *-sAm* (stets so, nie mit -r-) findet sich ausschließlich in einem zusammenhängenden Gebiet in der nördlichen Mitte Chaladschistans. Dort heißt es auch *I:ra:ʹn-ča-r,* nicht *-ri.* Es sind dies die Orte Bāγ-i Yak, Sift, Ispīt, Šaqulū, Aḥmad-ābād. Die Form mit *va:ʹr-am* erscheint in Sifīd-āla, Mihr-i Zamīn, Mūšakiya, Muḥsin-ābād, Ḥasan-ābād, Kaša, Yangīǰa, Saʿd-ābād, Ṣafar-ābād, Sara-Rūd, d.h. vor allem im Westen und im nördlichen Zentrum.[5]

Die Formen *är(i), ärti, ämiš* erscheinen als Hilfsverba vielfach nach anderen Verbalformen, also in Belegen wie *kälmüš-ärti* (selten *kälmüš-ämiš*) 'war gekommen', *kälmüʹš-är* (~ *kälmüš*) 'ist gekommen', *kälgiliʹk-är, käl-*

[4] Im Chaladsch nehmen *va:r, yo:q* in diesem Falle also Prädikatssuffixe an. Zu beachten ist aber, daß *va:r-am* 'ich befinde mich' zu scheiden ist von Fällen wie Xarrāb *äna:r va:rum* 'ich habe Granatäpfel', wo das Wort Possessivsuffixe annimmt (~ *äna:rum va:r*).

[5] Vgl. die geographischen Positionen in Journal of Turkish Studies 6 (1982), 81 f. Eine etwas genauere Positionsbestimmung werde ich im 2. Bande meiner Arbeit „Lexik und Sprachgeographie des Chaladsch" (bei Otto Harrassowitz wohl 1987 erscheinend) vorlegen. (Die Unterschiede, nur bei einigen Orten vorhanden, betreffen aber i.a. nur etwa eine Minute.)

mäʹk-är 'muß kommen', Vāšqān auch *išlämälüʹ-rsäk* 'wir müssen arbeiten', *käzäʹr-ärti, käzäyoʹr-ärti* 'was roving', auch nach *va:r, yo:q.* Verstärkend erscheinen sogar Formen wie Xarrāb *bädbaxt oldu'q-ari* 'wir wurden unglücklich', *kälmüʹšäm-är* und sogar *kälmüš-ärtüʹm-äri, kälür-ärtüʹm-äri.* Dies erinnert weitgehend an die Rolle, die **turur, *ärdi* in anderen Türksprachen spielen (vgl. türkeitürk. *gelmiş-ti, gelmiş-tir* usw.).

Gehen wir zum Abschluß noch kurz auf die Etymologie von *-Ar* ~ *-ri* ~ *-Ari* ein. Das Nebeneinander von *-Ar* und *-ri,* noch mehr aber die offenbar archaische Form *-Ari* (in altertümlichen Dialekten *ArU*) weisen auf eine „urchaladsch" Form **-ArU.* Diese geht auf das selbständige Wort **ärü* zurück. Diese wiederum entspricht, wie wir darlegten, alttürkischem *ärür*; der Ausfall des -r beruht auf dissimilativem Schwund. Wir finden eine Parallele in der Präsensform. Diese lautet meist *-V-yo:r* (wobei V = ein Vokal ist, entsprechend i.a. einem alttürkischen Konverb, daher *al-i-yo:r* 'nimmt', aber *käz-ä-yo:r* 'schweift'). Vgl. nun aber Talx-āb *tama:m išito:r biliyo:ʹru* 'er hört und versteht alles', *biläläriʹlä käliyo:ʹru* 'er kommt mit ihnen', Bunčinār *haʻyyo:ʹru* 'er sagt', Šāqulū *hiγlo:ʹri* 'er weint', *alo:ʹri* 'er nimmt'. Diese archaischen Formen weisen deutlich auf Urformen wie **al-i-yo:ʹru* < **al-ï-yo:r-ur,* wörtlich 'nehm-end sitz-t', also Wurzel *al-* 'nehmen' + Konverbalendung *-ï,* daran gefügt das chaladsch Verb *yo:r-* 'sitzen' mit dem Aoristsuffix *-ur.*[6] Diese älteste Form *aliyo:rur* verliert also in einer zweiten Phase dissimilativ das -r, macht dann eine weitere Verkürzung durch zu *aliyo:r,* dessen Akzent (*aliyo:ʹr*) auch die etwas ältere Form annimmt. Einen ähnlichen Übergang dürfen wir wohl auch für die Kopula ansetzen, also alttürk. *ärür* > *ärü* > *-ArU* > *Ar* ~ *-rU,* letzteres dann noch > *-ri.* Allerdings wäre auch ein Übergang *ärür* > *-ArUr* > *-ArU* usw. vorstellbar, und Entsprechendes läßt sich für die Entwicklung der Präsens-

[6] Die Ähnlichkeit mit türkeitürk. *alıyor, geliyor* ist trügerisch. Das Suffix des Türkeitürkischen geht letztlich auf alttürk. *yorï-* 'wandeln' zurück. Dieses erscheint im Türkmeischen kurzvokalisch: *yörä-*; im Chaladsch ist es selten belegt (vier Orte), allerdings stets mit Länge: *yo:ri-*. Der Aorist nach Vokal lautet im Türkeitürkischen *-r,* so schon altosmanisch, z.B. *dögä-yorï-r* 'er schlägt', *gäl-i-yoru-r* 'er kommt'. Diese Form konnte leicht zu *dövüyor, geliyor* verkürzt werden (haplologische Silbenellipse). Anders steht es im Chaladsch. Hier lautet der Aorist nach Vokal (wie im Alttürkischen) *-yUr.* Nun wäre aber **käl-i-yo:ri-yur* kaum derart extrem verkürzt worden zu *käliyo:ru* > *käliyo:r.* Dagegen läßt sich diese Form leicht, wie oben geschehen, von *käl-i-yo:r-ur* aus erklären. Hierbei ist *-yo:r-ur* der übliche Aorist von *yo:r-* 'sitzen'. Ein guter Beleg für meine alte These „Ähnlichkeit beweist nichts". Allgemein sei bemerkt: Alle türkischen Präsensformen sind von Verba der Bewegung und des Stillstands abgeleitet (außer Fällen wie *gelmekteyim*, wörtlich „ich bin im Kommen"), nämlich von *tur-* 'stehen', *yaʻt-* 'liegen', *baʻr-* 'gehen' (vgl. Milan Adamović: Konjugationsgeschichte der türkischen Sprache, Leiden 1985, 169–73), *yo:rï-* 'ghen', und so auch *yo:r-* 'sitzen'.

form annehmen. Jedenfalls liegt auch hier eine besonders eigenständige Entwicklung des Chaladsch vor, mag diese auch nicht so eigenartig sein wie die Gestalt der chaladsch Imperativformen oder so archaisch wie die Bewahrung des h-.[7]

Das Suffix *-rsAm* usw. in der Kopula nach Vokal geht offensichtlich auf älteres *ärsäm* 'wenn ich bin' zurück (während im übrigen die Bedeutung 'wenn ich bin' durch *o·lsam* ausgedrückt wird). Auch hierin zeigt sich die besondere Eigenart des Chaladsch.

[7] Hier noch ein Wort zur Präteritalform. Wie Lars Johanson (Alttürkisch als „dissimilierende Sprache", Mainz/Wiesbaden 1979) festgestellt hat, erscheint das Präteritum im Runentürkischen (Orchontürkischen) i.a. als [-δ-], gewöhnlich umschrieben als „-d-", dagegen nach n, l, r als „t", was als Aussprache [-d-] aufzufassen ist. Die einzige Ausnahme ist stetiges „*brdi*" 'ging' = [ba'rδï] oder [ba'rădï]. Im Chaladsch lautet das Präteritalsuffix stets *-d-* (hier ist also altes *-δ-* und *-d-* lautgesetzlich zusammengefallen). Jedoch heißt es nicht **-Ardi* 'war', sondern stets *-Arti,* was auf *ärti* weist. Ich kann die Rätsel *ba'rδï, ärti* nicht lösen. Auch die sonst so tüchtige und präzise Arbeit Peter Ziemes: Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte, Berlin o.J. hilft hier nicht weiter, da (S.66) zwar Statistiken zur Distribution von mit -δ-/-d- anlautenden Suffixen, jedoch keine konkreten Belege gegeben werden. Statistisch jedenfalls gleicht das Manichäisch-Türkische dem Orchontürkischen. In jenen Texten, die mir zugänglich waren (in manichäischer Schrift) habe ich stets *barδi* gefunden (auch, wo die Schreibung „-t-" nach n, l, r nicht selten war), und ebenso stets *ärti,* so etwa bei A. von Le Coq: Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores, ABAW 1910 Anhang, Berlin 1911. Dies würde nun für das Präteritum drei Allomorphe ergeben: *-δ-/-d-/-t-*. In einem Briefe vom 7.6.86 teilt mir Zieme für die ihm zugänglichen Texte mit: Stets „*bardi*" usw. (nie **„barti"*), aber „*berdi*" ~ „*berti*"; nur ein Beleg „*ärdi*" (in uigurischer Schrift!), sonst stets *ärti.*

Emel Esin (Istanbul) †

Ḫanlar Ulaḳı
(The Succession of Kings)

On the illustrated Genealogy, with Uyġur Inscriptions, of Mongol and Temürid Dynasties, at the Topkapı Library

I. The traditional background and the comparable manuscripts

The tradition of Mongol genealogical lists of kings is attributed, in one of these, the *Muᶜizz'ul-ansāb,*[1] written in Persian, in H. 830/1426, to earlier Turkish precedents, through the following introductory remarks:[2]

> *"Dar miyān-i pādisāhān-i Türk ve Moġol, har kasī ki bāsad, albattah muḫāfaẓat-i uruḳ-i ḫod kunand ... Muᶜarriḫān-i Atrāk-i ṣādik'ul-ḳavl, cuñan takrīr makunand"* (Among Turkish and Mongol kings, all naturally took care to keep a record of their genealogy ... The veracious Turkish historians have agreed on the following ...).

Indeed, the Turks with whom the Mongols came in direct contact, the Uyġurs did keep a record of dynastic genealogies, as seen in the new reading of the Terḫ stele, by Klyaštornïy[3], as well as on the Ordu-balïḳ[4] inscription and the Kansu stele, on the Idiḳuts of Koço.[5] Even some of the Mongol genealogical lists had been made by the Uyġurs, as the manuscript dated 1324, found in Ḳočo, from which the title *Ḫanlar ulaḳı* of this paper has been derived.[6] The Uyġur manuscript names six generations of Mon-

[1] The ms *Muᶜizz'ul-ansāb,* Ancien fond Persan 67 of the Bibliothèque Nationale, Paris.

[2] Ibid., fols. 1 and 2v.

[3] S.G. Klyaštornïy, "The Tes inscription of the Uyghur Bögü Qaghan", *Acta Orientalia Acad. scien. Hungaricae,* XXXIX/1 (1985), 145–50.

[4] G. Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uighurischen Denkmal von Kara-balgasun* (Helsingfors, 1896).

[5] Geng Shimin – J.R. Hamilton, "L' Inscription ouigoure de la stèle commémorative des Iduq-qut de Qočo", *Turcica,* XIII (1981), 10–54.

[6] A. von Gabain, *Die Drucke der Turfan-Sammlung* (Berlin, 1967), 20–22.

gol monarchs, starting with Činn͡giz Ḫan. The contribution of Turkish historians, together with Mongol ones, to the redaction of Rašīd'ud-Dīn's History of the Turco-Mongols is also supposed by Hofman,[7] on the basis of several fragments of manuscripts. A further support to the existence of Uyġur cooperation, is the insertion, within the History, in one case, of a genealogical list,[8] with Turkish inscriptions, in Uyġur script, which will be described below, among the genealogical trees to be cited. Two of these, with Turkish inscriptions, to the genealogy inserted in the History of the Turco-Mongols (ms 1620 of Taškent,[9] and the one in the Topkapı Miscellany album H.2152, are[10] illustrated. The genealogy with Mongolian inscription (A.III 2937 of Topkapı) has[11] not been completed with effigies of kings. (It was thought by Z.V.Togan to be a copy of Rašīd'ud-Dīn's comparative genealogies of the dynasties of five nations, the *Šuʿb-i Pandjgānah*.) The extant illustrations will be briefly mentioned, the iconography being discussed, only in relation with the Topkapı, H.2152 fragment. Although the illustrations lack, the *Muʿizz*[12] will yet provide answers to the question of the genealogical tree's lay-out.

On Uyġur tradition on representing the effigies of monarchs, within a genealogical tree,[13] one may quote Djuvaīnī: "They (the Uyġurs) call their princes Idiḳut. And that family tree ... is fastened upon the wall in their houses." Uyġur art represented the Manichean tree,[14] on the branches of which saints were enthroned, together with princely worshippers. Djuvaīnī however appears to describe a tree on which the members of the Idiḳut dynasty were seen aligned. Anyway, the tree was a symbol of royal dynasties among Turks since the Kök-Türk age (reported in the sixth century) and continued to be so in the Mongol period as known from the interpretation of a dream in Rašīd'ud-Dīn's History of the Oġuz.

[7] H.F.Hofman, *Muslim Central Asian Chaghatayan Authors* (Utrecht, 1969), entry "Rashīd-ud Dīn Faḍlullah".

[8] See note 16 infra.

[9] Ibid.

[10] See the second section of this paper.

[11] See note 15 inf.

[12] See note 1 supra.

[13] Idiḳut tree: J.Boyle, *ʿAṭa Malik Juvaīnī's History of the World-conqueror* (Manchester, 1958), 61. Kök-Türk tree: Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken* (Wiesbaden, 1958), 54. The Oġuz tree: K. Jahn, *Die Geschichte der Oġuzen des Rashīd ad-Dīn* (Wien, 1969), 64.

[14] See E.Esin, *A History of pre-Islamic and early Islamic Turkish culture* (Istanbul, 1980), pl. LXXIV/B.

The *Šuʿb,*[15] which in Togan's opinion was the earliest of the genealogies composed in the area of Islamic culture, showed only the Mongol dynasty, from the legendary ancestress Alan-ḳo'a to Ġazan Ḫan. The Topkapı *Šuʿb-i Moġol,* on folios 96r–199 v. of the Ms. A.2937 of Topkapı, is a copy of an earlier model. The inscriptions are in Mongolian.

The genealogy with Uyġur and Arabic inscriptions, inserted in the Taškent (no 1620) copy of Rašīd'ud-Dīn's History of the Turco-Mongols[16], was dated by Barthold in the middle of the fourteenth century. Seven illustrations were foreseen, not all of which were finished, one remaining only in its contours. Two are ink drawings and one is a painting representing Ögedey and his consort, depicted in the same manner as the legendary ancestress Alan-ḳo'a and her historical spouse. There follow Ögedey's son Güyük and the names of Ögedey's descendants. The particular stress laid on Ögedey suggests that the genealogy had been made in Samarḳand, around 1370–1402. Two scions of the Ögedey branch had then been enthroned by Temür Küregen.[17] Although he was the real ruler, Temür Küregen attended the audiences of these *Ḫans* as holder of the rank of chief military dignitary (*uluġ amīr,* or *beg*).[18] The historian Abū'l-Ġāzī Bahadur Ḫan even reports that on formal occasions (*toy*) and religious gatherings Temür sat in the kneeling posture denoting a rank inferior to that of monarch:[19] *"Toyda ve ʿĪdlarda, Emīr Temür, Ḫanga körünüs kılub, edeb birlen čök tüṣüb, olturur irdi".*

The *Muʿizz,*[20] with Arabic inscriptions, was made on the order of Šāhruḫ, in H.830/1426, but apparently, as stated in its introduction, followed earlier Turco-Mongol models. It displays nevertheless some later features: the genealogy of the Temürids is also included and, after Činn͡giz Ḫan, the composition of the folios becomes more elaborate, reproducing apparently the etiquette of alignment on formal occasions. The médaillon with the monarch's name is placed centrally, with the names of the wives and of the offspring on the right and those of the *amīrs* and other dignitaries on the left. The groups on the right and left are again divided into two wings. In the case of the royal issue, the daughters are placed on the right (west,

[15] Z.V.Togan, "The Composition of the History of the Mongols", *Central Asiatic Journal,* VII/1 (Wiesbaden, 1962) 65–70.

[16] The ms 1620 in *Sobranie vostocnyix rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSR,* vol.I.

[17] These were Suyurġutmīš and his son Maḥmūd (died 1402): Abu'l-Ġāzī Bahadur Ḫan, *Secere-i Turk,* P.I.Desmaison ed. (Amsterdam, 1970), 153, 155, 160–63.

[18] See M.Kafalı, "Timur", *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul, 1974), 339.

[19] Abū'l-Gāzī, 174–75.

[20] See note 1 sup.

if the monarch faces the south) and the sons on the left. The genealogy of the Činngizḫanids ends on folio 79 with Abū Saʿīd Bahadur.

The Temürid genealogy starts on folio 81 with the Amīr Ḳaračar Noyan and this statement: *"Muʾarriḫān-i Turk va Moġol čunān guyand ki vāḍiʿ-i mamlakā* (!) *va töre-i* Činngiz Ḫan īn Ḳaračar Noyan bud" (The Turkish and Mongol historians say that this Ḳaračar Noyan had been the founder of the realm and code of Cinngiz Ḫan).

The same order is observed on the folios devoted to the Temürids. With Temür Küregen, however, additional details are introduced. The names of two categories of scribes (*nuvaīsandagān*), respectively Turkish (*Turk*) and *"Tāzīk",* are also given immediately after the *amīrs.* The distinction seems based on the specialities of Uyġur and Arabic scripts, as the names point to multiple origins. Some Mongol names appear in the Turkish group, together with Turkish ones and several scribes indicated as Uyġurs. The Turkish scribes are repeatedly titled *Baḫšī*[21], an epithet reserved among Buddhist Uyġurs to holy figures, but later extended to scholars of universal scope from eastern Asia, including scribes in Uyġur script and artists. The *"Tāzīk",* on the other hand, generally have Arabic names. But some Turkish names, or epithets, such as Saġïrdjï, also figure among the *"Tāzīk",* as well as a few names accompanied with the epithet *"Muġ"* (Magian). It is probably in the category of the scribes (generally also painters) that the artists who made the genealogical lists should be sought.[22]

II. The genealogical tree, with Uyġur inscriptions, by Čïn, son of ʿAlī-sāh, in the Miscellany album H. 2152 of Topkapï

The genealogical tree had been initially a scroll, cut in haphazard fashion, to be pasted in the Album, some of the figures being divided in halves, or separated from the related inscription. The artist's name figures, in Arabic letters, designed into a square, seal-like form, in Turkish, as: *"Al-ʿašïḳ Billāh, Čïn bin ʿAlīšāh etheri"* (The work of the ecstatic on God, Čïn, son of ʿAlī-šah) (fig. 37). This artist may be a son of ʿAlī-šāh Baḫšī, who wrote,

[21] On the word, see G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen.* (Wiesbaden, 1963–75), s. v. On the Turkish terms *vaḫšï, vaḫšïcï,* meaning artist and the Manchu word *faksi,* as variants of *baḫšï/baḳšï,* see F. W. K. Müller, "Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden", *Abh. d. Preußischen Akademie d. Wiss.,* Hist.-Phil. Kl. (Berlin, 1925), 37. On painter-*baḫšïs* see E. Esin, "Four *bakhshïs* active in Iranian lands", *Memorial volume, Sixth Congress of Iranian art* (Teheran), 1972.

[22] See note 24 inf.

in Uyġur calligraphy, one of the manuscripts of the poet Ḥaydar Tilbe's (Ḫaydar, the exstatic) *Maḫzen'ul-asrār.*[23] The ecstatic poet, who may have belonged to the heterodox Ḳalandar order of dervishes, had lived before 1414, at the Iṣfaḫan court of the Temürid Iskandar Mirzā, son of ʿOmar-šaīḫ. The latter is represented on the genealogy of Topkapï, as fig. 49, according to the numeration in this paper. The connection with Ḫaydar Tilbe would explain the epithet "Ecstatic in God" which distinguishes the artist Čïn as a member of a mystic order.

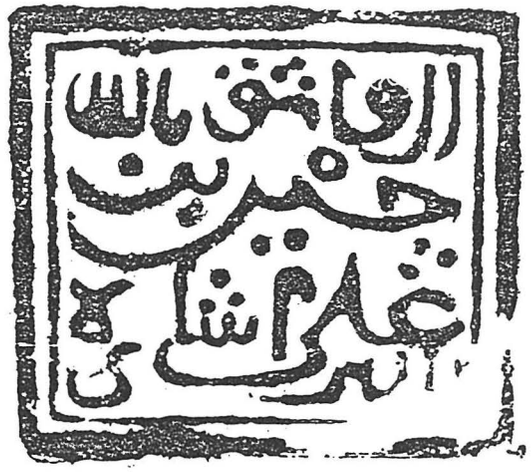


Fig. 37

The genealogy had been dated, by Togan,[24] as before 1423. Temür Küregen is not in this genealogy in that kneeling posture (fig. 45) which he adopted at the court of the Činngizḫanids before 1402.[25] The scroll may thus have been designed after 1402. Although Togan had deciphered some of the names, they have been completed and amended by Sertkaya,[26] whose reading is here followed. The names of princes vary very slightly from other lists in the *Yüan-shih,*[27] in Rašïd'ud-Dïn's histories,[28] in the

[23] See Hofmann, entries "Ḫvarizm", and "Ḫaydar Türkïgüy". See also R. Arat, "Zu einer Schriftmusterhandschrift", *Ural-Altaische Jahrbücher,* XXXIII/3–4 (1961). On Ḳalandars: E. Esin, "Eren", I, *Turcica,* XVII (1985), 24–30.

[24] Z. V. Togan, *On the Istanbul miniatures* (Istanbul, 1963), 10.

[25] See note 19 sup.

[26] O. Sertkaya, "Timurlu ṣeceresi", *Sanat tārïhi yïllïġï,* IX–X (Istanbul, 1981), 241–51.

[27] L. Hambis, *Le Chapitre CVII du Yuan-che* (Leiden, 1945), 9 et seq.

[28] Rašïd'ud-Dïn Faḍlullāh, *Djāmiʿ'ut-Tawārïḫ,* A. Alizade ed. (Taškent, 1965), I/1, 35.

Fig. 2

Šuʿb,[29] in Abū'l-Ġāzī Bahadur's *Šedjere-i Turk*[30] and the *Muʿizz.* The Topkapï genealogy also includes both the Mongols and the Temürids.

The original lay-out of the scroll may be reconstituted, starting with the portion on fol. 42 of the Topkapï Miscellany H. 2152, where appears the inscription: *Alañg-ḳovanïng oġlanlarïnïng šuʿbesi bu yosun bile* (Therewith is the order of the princely sons of Alañg-ḳova). The ancestress is depicted twice, once with her historical husband (Dubun Bayan/Tobun Mergen) (fig. 1, in the numeration of this paper) in a composition similar to the equivalent in the Taškent ms, the couple being seated on a throne. Alañg-qova is seen again (fig. 2), with her legendary consort, whose double emanations, as an astral personification and a yellow dog, are denoted by a lunar orbit, beside her head and a retreating canine with mane (as the "Celestial or Azure wolf", Kök-böri, of the Oġuz legend).[31] The bristling aspect of the mane, indicated in steeds, a so-called dragon horse (breeds crossed with wild equines) of supernatural character. Alañg-ḳova's sons from both unions are not named, except Činñgiz Ḫan's ancestor, Bodon-

[29] See note 15 sup.

[30] Abu'l-Ġāzī, 61 et seq.

[31] *Kök-böri:* W. Bang-G. Rachmati, *Die Legende von Oghuz Qaghan* (Berlin, 1932), line 141. Dragon-horse mane: E. Esin, "The Horse in Turkish art", *Central Asiatic Journal,* X/3–4 (December 1965), 192.

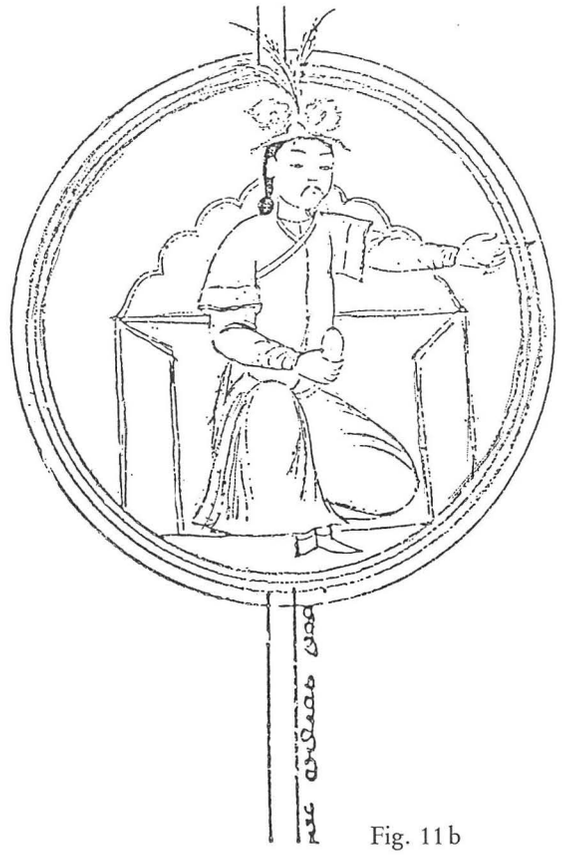


Fig. 11 b

čar/Butančar, whose effigy has been cut off and appears on fol. 37 of the Miscellany (fig. 3). Below, under the inscription *Buḳanïñg oġlanlarï bu yosun bile* (Therewith is the order of Buḳa's princely sons) comes an unnamed figure (Buḳa?), (fig. 4), followed by the effigy indicated as Tudun-menen (fig. 5), which has been cut in halves. On fol. 37 v. of the Miscellany take place the effigies of Ḳaydu Ḫan (fig. 6), of Baysunġur (fig. 7) and the inscription "Tumïne Ḫan", who seems depicted on fol. 43 v. (fig. 8). After Tumïne come his two sons, Kačulay and Kabïl Ḫan (figs. 9, 10). The name of the latter's issue, Barḍan Baġaḍur and Yigüsey Bagaḍur, are only written. Then follows a first representation of "Činñgis" (fig. 11/a) as a young boy, in humbly kneeling posture. This strange particularity may indicate that the scroll was, at least partly, elaborated anew, after the deposition of the lineage of Ögedey as Činñgizḫanid *Ḫans*

Fig. 16

(1402). Činn͡gis reappears again on fol. 43 as an enthroned young man (fig. 11/b). On fols. 43, 36 v., 36, 33 v., 33, 38 v., 38, 32, 43 v., the Činn͡gizḫanids are divided into two columns, a third column being reserved to the ancestors of the Temürids. On the first column, right proper of fol. 43, the name beside the upper figure (fig. 12) was "Činn͡gis" but has been erased, to be replaced by Čöči. Below him are the effigies of Čaġaday (fig. 13) and Ögedey (fig. 14) segregated from its inscription and appearing on fol. 36 v. Then comes, always on the first column, the inscription *"Bu tördegü Činn͡gis Ḫan oġlanarïġ turur"*. (These four are the sons of Činn͡gis Ḫan). Below is the portrait of Toluy Ḫan (fig. 15). The issue of Toluy is continued on folios 36, 38 v., with his sons Müngge (fig. 16), Khubilay (Ḳubilay) (fig. 17) and Ulap Ḫan (Hülegü) (fig. 18). The latter's portrait is preceded by four small médaillons, with the inscription: *Bu törtgü Toluy oġlanarïġ turur* (These four are the princely sons of Toluy). The issue of Toluy is continued on fol. 33 v. with Ariḳ Böke Ḫan (fig. 19). On folios 38, 32 and 32 v. begins the lineage of Toluy, via Hülegü, with the inscription *"Bu ikegü, olar Hülegü oġlanarïġ turur"* (These two, they are the princely sons of Hülegü), beside the effigies of Temür (fig. 20 and Aḥmed (fig. 21). Then follow the portraits of Abaḳa (fig. 22), Keyḫadu (fig. 23); Arġun (fig. 24);

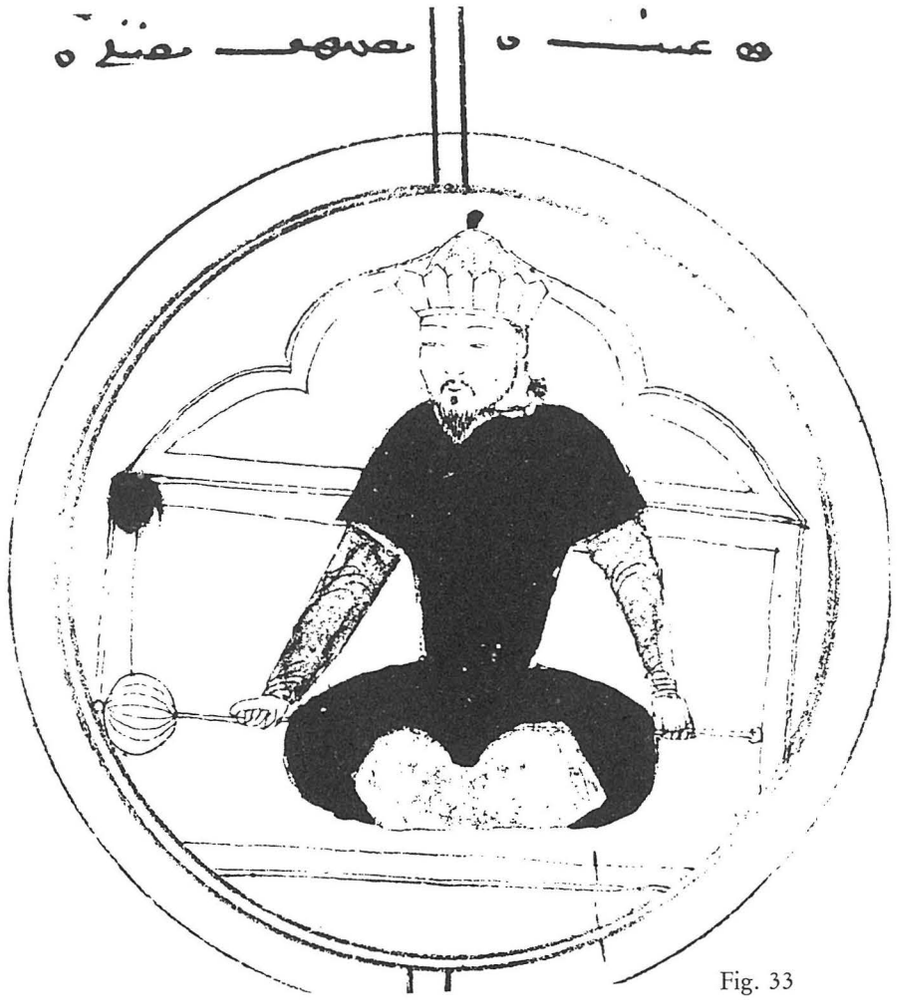


Fig. 33

Ḳasan (Ġazan) (fig. 25); Sarpanta (Öldjeytü Sar-bandah) (fig. 26); Busayit (Abū Saʿīd) (fig. 27); and the centrally placed inscription *"Ḳasan bile Sarpanta oġlanarïġ turur"* (The princely sons of Ḳasan and Sarpanta). This lineage then is concluded just after the Ilḫan Abū Saʿīd (1316–35).

Returning again to fol. 43, the second vertical column starts the issue of Čöči by Baduu (Batu) (fig. 28) and continues always in the second column, on folios 36 v., 36, 38 v., 38, with Toġan Ḫan (fig. 29); Menggü Temür (fig. 30); Toġrulča (fig. 31); Ösbek (Özbek) (fig. 32); Čani (fig. 33) whose portrait is elaborately painted. The particular importance given to Čani-

Fig. 35

beg[32] of the Golden Horde (1341–56) may indicate that the scroll was made in the time of one of his Temürid descendants. Indeed, Čani-beg's daughter Šeker-beg[33] has also been portrayed (fig. 34), as well as her daughter by a Ḳonġrat prince, Ḫondzādah Sevin-beg[34] (fig. 35). As a prin-

[32] Niẓām'ud-Dīn Sāmī, *Ẓafar-nāmah,* ed. N. Lugal (Istanbul, 1929), see index of names. See also *Muʿizz,* fols. 116 v., 121 v. Also, W. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia,* II (Leiden, 1958), 34 and note 1.

[33] Ibid.

[34] Ibid.

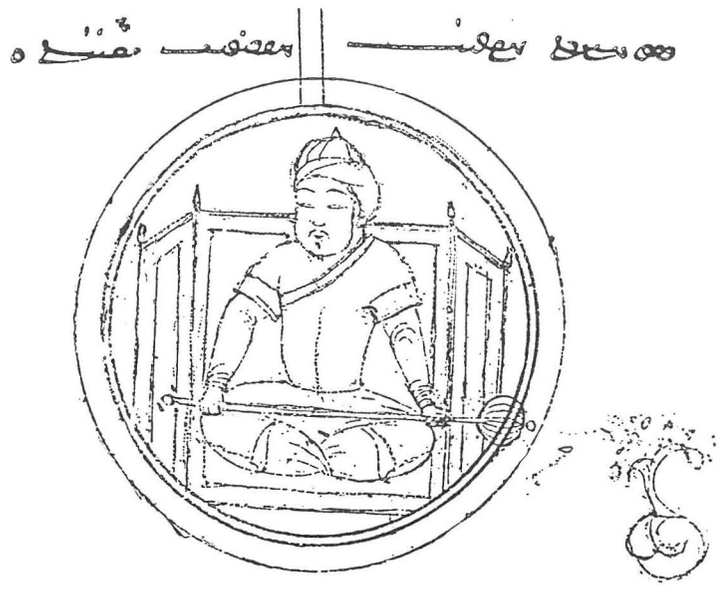


Fig. 36

cess of half Činn͡gizḫanid blood (*Ḫvondzādah*), Sevin-beg was greatly honoured by Temür Küregen, whose two sons she married in succession. From her marriage with Djahāngīr/(fig. 47), in 1374, was born Muḥammad Sulṭān (1375–1402) (fig. 51). After her first spouse's death, Sevin-beg wed another of Temür's sons, Mīrānšāh (fig. 48), to whom she bore Ḫalīl Sulṭān (1384–1411), who, as it will be seen below, appears as both a Činn͡gizḫanid (fig. 36) and a Temürid (fig. 52) on the scroll. As a Činn͡gizḫanid, Ḫalīl (fig. 36) is under his mother's portrait (fig. 35). Sevin-beg is here called *Sünbeg, Šekerbeg kïzï* (Sünbeg, daughter of Šeker-beg) and depicted as a portly woman (fig. 35), unlike her mother (fig. 34). One may suppose a contemporary portrait. Sünbeg/Sevin-beg's son Ḫalīl (fig. 36) resembles her and is represented with the inscription *Halīl Suldan* (sultān), *Sünbeg-oġlï* (Son of Sünbeg), in the frontally squatting posture (*baġdas*), reserved to great kings. One could deduce from all the preceding remarks that the scroll was made during Ḫalīl Sulṭān's short reign (1405–1407). The signature of the artist Čïn figures on this same folio 32 (fig. 37).

Returning to folio 43, the third vertical column is reserved to the Temürids and continues on folios 36 v., 36, 33 v., 33, with Erdemči Čarul-at ... (?) (fig. 38); Suġu Čečen (fig. 39); the name of Ḳaračar Noyan, cut away from his effigy (fig. 40); Ačïl (fig. 41); Alann͡gïr (half destroyed); Burgul/

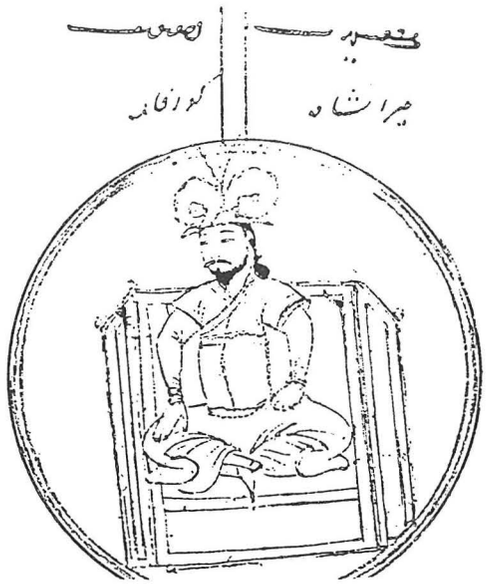


Fig. 48

Bergel (fig. 42); Taraġay (fig. 44); Temür Küregen's carefully made and painted effigy, here in royal frontally squatting *baġdaš*[35] posture (fig. 45); of his five sons, Djahānšah (fig. 46); Djahāngīr (fig. 47); Mīrānšāh (fig. 48); ᶜOmar-šaīḫ (fig. 49) and Šāhruḫ (fig. 50). The Temürid names are also given in Arabic, in faulty spelling and a penmanship, not comparable to the quality of the Uyġur inscriptions (later additions?). The portraits of three of Temür's grand-children figure in the scroll. These are the two sons of Djihāngīr (fig. 47), Pīr Muḥammad (died 1402) (fig. 50); Muḥammad Sulṭān (1375–1402) (fig. 51) and below Mīrānšāh (fig. 48), Temür's third son, an unnamed turbaned figure, holding a flowery branch in hand (fig. 52), apparently Mīrānšāh's son by Sevin-beg (fig. 35); Ḫalīl Sulṭān, who had also been depicted as a Činn̂gizḫanid (fig. 36). The impression that Ḫalīl had ordered the scroll, during his reign (1405–1407), founded on multiple above cited reasons, is here strengthened, through his second appearance, at the end of the scroll, holding in hand a branch, which might be a miniature evocation of the tree, as symbol of a royal dynasty.[36]

Some names, in Arabic, at the end seem later additions.

[35] See note 38 infra.

[36] See note 13 supra.

III. The iconography of the Topkapï scroll

Čın, son of ᶜAlī-šah Baḫšî, although a Muslim Turk, as seen by his signature in Arabic script (fig. 37), belonged, or followed rather more the conventions of the non-Muslim Turco-Mongol world. He, of course, had to adhere to strict rules on the traditional etiquette of princely postures, clothes, weapons, and on the composition of genealogical lists. Although evidently knowledgeable in these and a good scribe, Čîn was mediocre in drawing (the hands of the figures are very awkward).

One remarks that in Čîn's scroll, as well as in others, round médaillons, symbolic of heaven, are reserved to men whose dominant elements were considered fiery, hence heavenly.[37] Women, on the other hand, are shown within square frames, the earth, a feminine element, being viewed as quadrangular.

The postures are graded, according to rank. The enthroned posture with pendant legs (such as Ḳasan Han, fig. 25) and the frontally squatting *baġdaš* (Temür/fig. 20) were in the tradition of Buddhist Turkish iconography, the privilege of saints or of the monarchs to whom a special importance was attributed.[38] The squatting postures, with left, or right knee raised, could be connected with the formal order of symmetrically disposed alignment, similarly to the lay-out of the *Muᶜizz*. The kneeling posture, with one or both knees, corresponds, in texts, to a less or more menial rank.[39]

The objects held in hand, such as the bow and arrow (figs. 13, 16, 22, 30, 31), the mallett (figs. 32, 33, 36); the sword (figs. 23,26) were considered traditionally royal weapons.[40] Others, including the women in the scroll (figs. 34, 35), hold the *suvluḳ* (hankerchief, or cloth in which the seal of authority could be wrapped).[41] Aḥmed, son of Hülegü, displays an apple-like object (fig. 21).

[37] See sources in E. Esin, *Türk kosmolojisi, Erken devir* (English abstract: *Early Turkish cosmology*), (Istanbul, 1979), 3, 7–8.

[38] On all Turkish sedent postures, see E. Esin, "Oldruġ-turuġ", *Kunst des Orients* (Berlin, 1971/2), 2–29.

[39] Ibid.

[40] See the representations of Činn̂gizḫanid kings of eastern Turkistan, in E. Esin, "Çagatay devrinde, doğu Türkistan'da, resimli bir Han silsilenâmesi", *Review of the Institute of Islamic studies,* V/1–4, (Istanbul, 1973), 179, 181, 184.

[41] See sources in E. Esin, "A Pair of miniatures from the Miscellany collections of Topkapï", *Central Asiatic Journal,* XXI/1, (Wiesbaden, 1977), 27 and notes 57–59.

The clothes and physical appearance are, in majority, those described in sources and iconography on Tucks and Mongols, in contrast to Muslims:[42] brimmed hats (*kıdılıg börk*),[43] instead of turbans; tight-sleeved *ḳaftans* which could not allow the ablution of the forearms (the short-sleeved overcoat, *ḳuláḳ-toñg*[44], and the *ḳur,*[45] the honorific belt, were worn in both areas. The *ḳur,* which implied a vow of fidelity, does not seem to have been used by rulers). The Turco-Mongol princes had long hair, clean-shaven faces, or goatee beards, while the Muslims shaved their hair and had rounded beards, clipped around the mouth.[46] The feathers, profusely depicted on some hats of the princes on the scroll, were tokens of marksmanship.[47] Some princes wear the coronet, or the crown-like hat, with upturned dented brim, the headgear of bodhisattvas in Central Asian and Turkish Buddhism, later extended to angels, dervishes, kings in the Islamic period.[48] It was compared, in the Selčuḳid age, to the radiant sun. Worn also by Mongol princes, it acquired the name of *Moġol-börk.* It may be seen, on the scroll, on figs. 19, 25, 26, 27, 30, 32, 33. The portrait of Ḫalīl Sulṭān (fig. 36) and the unnamed effigy, probably also depicting him (fig. 52), are distinguished from others through their turbans. The mushroom-shaped headgear, worn by a category of Uyġur dignitaries and by married women in the Mongol period (*boġtaḳ*), is seen illustrated on the ladies of the scroll (figs. 34, 35).

The physical typology, generally mongolid, may be divided in groups: So ancestors and issue of Čiñgiz Ḫan (figs. 1, 3, 6, 7, 10, 15, 18, 19, 22, 23, 26, 27, 31, 33, 35, 36), including women (Alañ-ḳova, in fig. 2), as well as Temür's forefathers (figs. 38, 39, 40, 43, 44) have mongolid faces of round, square-jawed variety. Other figures in the same groups (Alan-ḳova, in fig. 8, 13, 14, 17, 20, 22, 25 among Čiñgizḫanids; figs. 45, 48, 50 of the Temürids and young boys of both lineages, in figs. 4, 5, 9, 11, 24, 41, 46) are equally Mongolids, but with thinner and longer faces.

[42] Ibid., 13–34 and pls. II/a, b.

[43] See Maḥmūd Kāšġarī, *A'd-Dīvānu luġāt'it-Turk,* B. Atalay ed., (Ankara, 1940–43), index, s.v. Illustrations; E. Esin, "Bedük-börk", *Communications to the Ninth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference,* (Napoli, 1971), pls. IA, IB.

[44] Kāšgarī, index, s.v.

[45] See sources in E. Esin, "Ḳur-ḳurşaḳ", *Central Asiatic Journal,* XXIV/3–4, (Wiesbaden, 1980).

[46] See note 41 sup.

[47] See Kāsgarī, entry "Uyġur".

[48] Buddhist period: see Esin, "Bedük-börk", pls. III, IVA, IVB. Mongol period: Esin, "Çagatay ...", 178, notre 128.

Fig. 16 which personifies Müngge has a particular non-mongolid aspect, wholly unlike that of his father Toluy (fig. 15). Müngge was born of a Kerait (Turkish, in Pelliot's opinion)[49] princess (Sorḳoḳtanī Beki).[50] The artist might have reproduced what he considered a Kerait typology.

[49] P. Pelliot, *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient* (Paris, 1973), 243–44.

[50] J. Boyle, *The Successors of Genghis Khan* (New York, 1971), 197.

Herbert Franke (Gauting)

EINIGE WÖRTER DER ǰURČENSPRACHE IN CHINESISCHER UMSCHRIFT

Meine Geburtstagsgabe für den Nestor der Altaistik ist bescheiden ausgefallen, nur ein Strauß von einem Dutzend Worten, die sich in Texten des 12. Jahrhunderts finden und in chinesischer Umschrift vorliegen. Aber auch eine anspruchslose Studie über Worte des Alt-ǰurčen mag dem Jubilar willkommen sein, dem ja ein wichtiger Beitrag zu den sprachlichen Beziehungen zwischen Mongolisch und ǰurčen zu verdanken ist[1]. Seit der Pionierarbeit von Wilhelm Grube[2] hat die Erforschung namentlich des Spät-ǰurčen große Fortschritte gemacht, sowohl was die Schrift als auch die Sprache betrifft. Neben den Abhandlungen von Louis Ligeti haben wir heute eine Reihe weiterer zusammenfassender Arbeiten über das ǰurčen wie die von Kiyose[3] und Kane[4]. Die Beschäftigung mit dem ǰurčen ist in den letzten Jahren vor allem in China recht lebhaft gewesen; freilich sind die einschlägigen Arbeiten nur für den Sinologen benutzbar[5]. Wichtig ist vor allem das kürzlich erschienene Wörterbuch des ǰurčen von Chin Ch'i-tsung, welches nicht nur die von Grube erstmals bekannt gemachte Polyglotte verwertet, sondern auch epigraphisches Material des 12. und 13. Jahrhunderts heranzieht, also Alt-ǰurčen[6]. Für den Nicht-Tungusolo-

[1] Nicholas Poppe, „Jurchen and Mongolian", Henry G. Schwarz, ed., *Studies on Mongolia. Proceedings of the First North American Conference on Mongolian Studies,* Bellingham: Western Washington University, 1979, 30–37.

[2] Wilhelm Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen,* Leipzig: Otto Harrassowitz, 1896.

[3] Gisaburo N. Kiyose, *A Study of the Jurchen Language and Script. Reconstruction and Decipherment,* Kyoto: *Hōritsubunka-sha,* 1977.

[4] D.A. Kane, *The Sino-Jurchen Vocabulary of the Bureau of Interpreters,* Diss. Australian National University, Canberra 1975.

[5] Hervorzuheben sind hier namentlich Chin Kuang-p'ing und Chin Ch'i-tsung, *Nü-chen yü-yen wen-tzu yen-chiu,* Peking: Wen-wu ch'u-pan she, 1980 (bezieht neben den Vokabularen des 16. Jahrhunderts auch die epigraphischen Zeugnisse des Alt-ǰurčen ein); Tao-erh-chi Ho-hsi-ko (Jigmeddorji Kesig), *Nü-chen i-yü yen-chiu* (Untersuchung der Übersetzungen des ǰurčen), Huhe Hot: Nei-meng-ku ta-hsüeh, 1983 (bietet eine sehr gute und auch phonetisch überzeugende Aufarbeitung der Spät-ǰurčen-Glossare).

[6] Chin Ch'i-tsung, *Nü-chen-wen tz'u-tien* (Lexikon der ǰurčenschrift), Peking: Wen-wu ch'u-pan she, 1984.

gen, zu denen ich mich rechnen muß, ist besonders hilfreich das großartige vergleichende Wörterbuch von Frau Cincius, das auch die ǰurčenformen (Spät-ǰu. nach Grube) jeweils mit heranzieht[7].

Die zwölf hier behandelten Wörter finden sich in zwei Reiseberichten des Wang Chi 王寂 (ca. 1127–ca. 1193). Wang Chi war ein Nordchinese, der 1151 die *chin-shih*-Prüfung ablegte und von 1162–1165 Kreispräfekt in Ch'i (Provinz Shansi) war. 1175 wurde er mit der Revision von Rechtsfällen in den verschiedenen Provinzen des Chinreichs beauftragt. Nach vorübergehendem Ruhestand wegen des Todes seines Vaters nahm er hohe Posten wahr, darunter Präfekt von T'ung-chou und stellvertretender Statthalter der Mittleren Hauptstadt (Peking) und Direktor im Finanzministerium. Nach dem Regierungsantritt von Kaiser Chang-tsung 1189 wurde er Revisor für Rechtsfälle in Liao-tung (südl. Mandschurei) und war auch als Mitherausgeber einer Sammlung von Präjudizien tätig. Sein letztes Amt war Transportkommissar für den hauptstädtischen Bezirk, was in etwa einem Finanzminister für diese wichtige Region entspricht. Wang Chi war auch literarisch aktiv. Seine Sammlung *Cho-hsien chi* in 6 *chüan* ist im 18. Jahrhundert aus dem *Yung-lo ta-tien* zurückgewonnen worden und mehrfach nachgedruckt[8]. Sieben Gedichte von ihm sind zusammen mit einer kurzen Biographie in die Anthologie *Chung-chou chi* aufgenommen worden[9]. Seine „Aufzeichnungen über eine Nordreise" (*Pei-ch'ien lu*) sind verloren, doch sind zwei weitere Reiseberichte von ihm erhalten geblieben, die schon in früheren Sammelwerken (*ts'ung-shu*) gedruckt wurden und nunmehr in hervorragend kommentierten Neuausgaben vorliegen. Es sind dies 1. *Liao-tung hsing-pu chih* 遼東行部志 (Aufzeichnungen über eine Inspektionsreise nach Liao-tung), herausgegeben und erläutert von Chang Po-ch'üan, Harbin: *Hei-lung chiang jen-min ch'u-pan she,* 1984. Die Reise dauerte vom 19. März 1190 bis 11. Mai 1190 und führte den Verfasser von

[7] V.I. Cincius, *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskich jazykov,* 2 Bände, Leningrad: Izdatel'stvo Nauka, 1975, 1977.

[8] Zu diesem Werk vgl. *Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao,* Shanghai: Commercial Press, 1933, Bd. 4, 3461–3462.

[9] Yüan Hao-wen, *Chung-chou chi,* ed. Ssu-pu ts'ung-k'an, ch. 2, 25a–26b. Die Kurzbiographie von Wang Chi in diesem Werk ist eine wichtige Quelle, da Wang Chi keine Biographie im *Chin-shih* hat und nur zweimal dort erwähnt ist, ed. Peking: Chung-hua shu-chü, 1975, ch. 10, 231 (der Text erwähnt für 1194 den vormaligen – also damals schon verstorbenen – Transportkommissar Wang Chi, der früher jemanden für eine Anstellung empfohlen hatte), ferner ch. 45, 1022, wo für 1192 mitgeteilt wird, daß Wang Chi als Revisor einer juristischen Sammlung von Präjudizien tätig war.

Shen-yang (Mukden) zunächst nach Südwesten und dann in den Norden bis in die Gegend des heutigen Ssu-p'ing[10]. 2. *Ya-chiang hsing-pu chih* 鴨江行部志 (Aufzeichnungen über eine Inspektionsreise an den Yalu), herausgegeben und erläutert von Lo Chi-tsu und Chang Po-ch'üan, Ort und Verlag wie oben. Diese Reise dauerte ungefähr einen Monat, nämlich vom 7. März 1191 bis zum 7. April 1191. Bereist wurde das Gebiet des Ostteils der heutigen Provinz Liao-ning. Die folgenden Notizen beziehen sich auf diese beiden Werke, wobei das erste mit L, das zweite mit Y abgekürzt zitiert werden soll. Erwähnt sei noch, daß die Reiseberichte über die dienstlichen Aufgaben von Wang Chi so gut wie nichts aussagen, sodaß man den Eindruck bekommen könnte, es habe sich um rein private Reisen zum Vergnügen gehandelt. Der Autor beschreibt von Tag zu Tag, mit genauer Datierung, wo er gewesen ist, wen er besucht hat und was er an bemerkenswertem an Landschaft und Bauten sah. Wie üblich bei gebildeten Chinesen, verzichtet er nicht darauf, den Text der von ihm bei diesen Besuchen verfaßten Gedichte mitzuteilen. Für uns wichtig sind die von ihm notierten Ortsnamen und geographischen Bezeichnungen nichtchinesischer Herkunft, zu denen er jeweils auch eine chinesische Übersetzung bietet. Es braucht hier nicht besonders betont zu werden, daß die Rekonstruktion der vermutlichen Urformen immer mit einem Unsicherheitsfaktor behaftet ist, sei es daß mit Verschreibungen bei der chinesischen Umschrift gerechnet werden muß, sei es daß die chinesische Übersetzung schief oder mehrdeutig ist[11]. Die im folgenden versuchten Etymologien sind deshalb nur als ein erster Versuch und als Vorschlag zu werten, abgesehen von den Fällen, wo die Form im Alt-J̌určen einwandfrei mit dem Mandschurischen verbunden werden konnte.

1. Hu-t'u-hu 胡土虎

L S. 28: „Machte Station in der Hu-t'u-hu-Festung. Hu-t'u-hu ist auf Chinesisch der Hun-ho (渾河)."

Lage: Der Hun-ho ist ein linker Nebenfluß des Liao-ho, an welchem auch Shen-yang liegt. Dieser Hun-ho kann aber in unserem Text nicht gemeint sein, da nach dem Reisetagebuch Wang Chi in der Hu-t'u-hu-Festung zwischen zwei Örtlichkeiten Station machte, die im Westen der heutigen Provinz Liao-ning liegen. Unsere Stelle ist auch behandelt in Mikami Tsugio, *Kinshi Kenkyu* vol. 1 (Tokyo: Chūō Koron Bijutsu Shuppan, 1972), 388–389, wo Hun-ho unseres Textes als ein Name des Oberlaufes des heutigen Jao-yang ho nordöstlich von Fu-hsin in Liao-ning gedeutet wird (siehe zur Lage auch *The Times Atlas of China,* London: Times Books, 1974, Bl. 19 F2). Zum Hun-ho (Nebenfluß des Liao-ho) siehe auch K. Shiratori, Her., *Beiträge zur historischen Geographie der Mandschurei* (im folgenden stets als BHGM abgekürzt), Tokio: Verlag der Südmandschurischen Eisenbahn A. G., 1912, Bd. 2, 157 und 487.

Name: **qutqu.* Der chinesische Name des Flusses war Hun-ho. Chin. *hun* ist „vermischt, trübe, schlammig". Im Ma. ist „umrühren, vermischen, vermengen" *kūthū-, kūthūri* „Gemengsel". Cincius 1, 440 bring *kutku-* „mischen", belegt in Evenki, Nanai und Mandschu. Lehnwort aus Mo., vgl. auch dazu Gerhard Doerfer, *Mongolo-Tungusica,* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985, Nr. 381, S. 111. Die Entlehnung in tu.Sprachen ist damit für das Alt-J̌u. bereits im 12. Jh. bezeugt.

2. Hu-ti 胡底

L S. 67: „Machte Station in der Festung der Hu-ti-Tausendschaft und übernachtete im Haus des Gefängnisaufsehers Wen-ti-han. Hu-ti heißt auf chinesisch Berg (山). Weil diese Festung unterhalb eines Berges liegt, hat sie diesen Namen bekommen."

Lage: Nach Shimada und Mikami 1, 379, 381–382 soll der Ort identisch sein mit der Festung Ha-shu po-chin chai „Festung des *begin* Ha-shu 合叔" (hierzu auch BHGM 2,53). Chang Po-ch'üan hält Ho-ti und Ha-shu für eine Wiedergabe des gleichen nichtchinesischen Namens, was aber lautlich nicht befriedigt; außerdem ist Ha-shu Personenname, nicht Ortsname. Nach Chang ist der Berg, an dessen Hang die Festung lag, der T'ai-p'ing ling östl. der Stadt Pa-mien ch'eng. Diese Stadt liegt ca. 30 km westlich von Ssu-p'ing im Norden von Liao-ning (Atlas 19 H1). Diese Lokalisierung stimmt gut mit dem Itinerar des Wang Chi überein. Zum T'ai-p'ing ling siehe auch das geographische Wörterbuch *Chung-kuo ku-chin ti-ming ta tz'u-tien* (Shanghai: Commercial Press, 1930), 140/IV.

Name: **qudi.* Dies müßte lautgesetzlich in späteren Sprachformen zu **quǰi* oder **quči* werden. Ob zusammenhängend mit ma. *hejihe* „gefährliche Stelle am Berghang", *hejihele-* „sich an einem steilen Abhange befinden"? Zu diesem Etymon führt Cincius 1, 480 nur die ma. Form an, keine weiteren tu. Belege. Auch scheint Cincius 1, 421 *köt'y, koteh* „Aufstieg, Er-

[10] Zum *Liao-tung hsing-pu chih* gibt es eine Arbeit von Shimada Yoshimi, „Ryōtō kōbu shi kenkyū" (Untersuchungen zum L.), *Manshū Gakuhō* 1 (Dairen 1932), 1–22. Sie beschäftigt sich insbesondere mit der Lokalisierung der im Text des Wang Chi erwähnten Örtlichkeiten und dem Reiseweg.

[11] Dazu Herbert Franke, „Randnotizen zu einigen Worten der Khitansprache im Licht neuerer Arbeiten", *Acta Orient. Hung.* 36, 1–3 (1983), 174–175.

hebung, Steigung (eines Berges)", was nur im Evenki belegt ist, eine mögliche Etymologie für unser **qudi* zu bieten, jedoch war kein Wort zu finden, das „Berg" o.ä. bedeutet und lautlich paßt.

3. Nan-mou-lan 南謀嬾

L S.68: „Machte Station in der Festung der Nan-mou-lan-Tausendschaft. Nan-mou-lan heißt auf chinesisch Bergkette (嶺). Weil sie nahe einer die Flüsse trennenden Bergkette liegt, hat sie diesen Namen bekommen".

Lage: Nach SHIMADA und MIKAMI 1, 55 und 382 lag die Festung am Oberlauf des Tung-liao ho und zwar an dessen Südufer nahe der Stadt Li-shu (heute in Provinz Kirin, Atlas 19 I2). Das Nan-mou-lan des Reiseberichtes dürfte identisch sein mit dem Namen der Region Na-mo-lan 捺末懶, die im *Chin-shih* (Peking: Chung-hua shu-chü, 1975) ch.72, 1649 erwähnt ist (nach BHGM 2, 198 ein Flußname).

Name: **namolan/namulan/namoran/namuran.* Die Umschriftsilbe *nan* hatte im Altmandarin die Aussprache *nam.* Heranzuziehen vielleicht nach CINCIUS 1, 582 *namū* „Abhang eines Gebirges, flache Stelle eines Gebirges", Lehnwort aus Mo., nur belegt im Evenki. Vgl. dazu mo. *nam* „niedrig, Niederung", *namuɣu* „niedrig, schräg, Abhang", *namuɣu dabaɣa* „sanft ansteigender Gebirgspaß". Möglicherweise ist *-lan* oder *-ran* in unserem Wort ein Erweiterungssuffix.

4. Sung-wa

L S.70: „Machte Station in der Festung der Sung-wa-Tausendschaft. Was Sung-wa angeht, so ist es Mauer (城). Die Festung liegt nahe der alten koreanischen Mauer und man hat sie deshalb so genannt."

Lage: Nach CHANG PO-CH'ÜAN in der Nähe von Ssu-p'ing in der Provinz Kirin (Atlas 14 E4). Der Name Sung-wa ist auch als Flußname in der Mandschurei belegt (BHGM 2, 120–121) und kann, neben der üblichen Umschrift Sung-hua 松花 auch den Sunggari bezeichnen. In dem Bericht von WANG CHI muß es aber der Name für einen anderen Fluß sein, wahrscheinlich den Oberlauf des Tung-liao ho. Unsere Stelle ist auch bei MIKAMI 1, 382 erwähnt, jedoch ohne genauere Lokalisierung.

Name: **sungwa, *sunggua.* Ein phonetisch hiermit zu verbindendes Wort, das „Mauer, Stadtmauer, Stadt" bedeutet, konnte in keiner der in Frage kommenden Sprachen ausgemacht werden. Möglicherweise ist die Bedeutung des Namens Sung-wa von WANG CHI unrichtig angegeben worden. Sunggari als Flußname ist sicher ma. (vgl. HAUER Wb 830). *sunggada* „Name eines Fisches mit rotem Schwanz und Flossen" ist ma. belegt, aber nach CINCIUS 2, 128 nur ma., nicht in anderen tu.Sprachen. Der Name muß als einstweilen unerklärt bleiben. Allerdings kann nicht ganz ausgeschlossen werden, daß das Wort gar nicht tu. ist, sondern koreanisch. „Stadt, Mauer" ist kor. *sŏng* (Lehnwort ex chin.), „Burg" sinokor. *sŏnggwak.* Da im Text von WANG CHI ausdrücklich von einer „alten koreanischen Mauer" die Rede ist, könnte sich eventuell die kor. Bezeichnung gehalten haben und von den J̌určen jener Gegend übernommen worden sein.

5. T'e-po-ha 特撥合

L S.72: „Übernachtete in der T'e-po-ha-Festung. T'e-po-ha ist überflossenes Gelände (漸地)."

Lage: Nach CHANG im Gebiet von Shih-ling bei Shih-p'ing, Provinz Kirin (Atlas 14 E4).

Name: **teboha/tebeha.* Im J̌u. ist *-ha* Perfektiv-Partizip bei hintervokalischen Stammworten, vgl. KIYOSE (wie Anm.3) Nr.89 auf S.65. Zum Stammwort vgl. ma. *debe-* „überlaufen, überschwemmen". CINCIUS 1, 235 stellt dies zu Ulča *depse-depse* „herumplätschern, von einem Fisch gesagt", und weist unter diesem Stichwort auch auf mo. *delgere-* hin (zu vergl. hierzu auch DOERFER, *Mongolo-Tungusica* Nr.131, S.56). Es scheinen aber doch wohl ma. *debe-* und mo. *dele-* nebst seinen Ableitungen nicht zusammenzugehören. Alt-J̌u. **teboha* könnte jedenfalls übersetzt werden „was überschwemmt hat", was gut zu Wang Chis chinesischer Wiedergabe paßt.

6. P'i-lo 辟羅

L S.73: „Übernachtete in der P'i-lo-Festung im Hause des Herrn Kao aus Po-hai. P'i-lo heißt auf chinesisch warme Quelle (暖泉). Weil ein fließendes Wasser zwischen den Bergen den ganzen Winter hindurch nicht gefriert, hat man der Festung diesen Namen gegeben."

Lage: Nach CHANG PO-CH'ÜAN in der Nähe von P'ing-kang nordöstl. von Hsi-feng in der Provinz Liao-ning (Atlas 19 H2), demnach also am Oberlauf des Tung-liao ho.

Name: **piluă.* Wohl zu verbinden mit ma. *file-* „sich am Feuer wärmen". Dies Wort ist auch schon im Spät-J̌u. belegt, vgl. Kane (wie Anm.4) Nr.1051 **tō file,* worin **tō* dem ma. *tuwa* „Feuer" entspricht. Der Lautwandel Alt-J̌u. *pi-* zu Spät-J̌u. und Ma. *fi-* ist oft bezeugt. Eine Ableitung von ma. *file-* ist *fileku* „Kohlebecken zum Wärmen". CINCIUS 2, 345 bringt unter dem Stichwort *hulī-* „wärmen" außer Ma. noch Parallelen aus fast

allen tu. Sprachen. Von diesen haben Orokisch, Ulča und Nanai noch den alten Anlaut *p-* erhalten. Jedenfalls ist die Wurzel als gemeintungusisch anzusehen.

7. K'ou-wei 邱畏

L S.74: „Machte Station im Lager der K'ou-wei-Tausendschaft. K'ou-wei ist auf chinesisch der Ch'ing-ho (清河)."

Lage: Nach Shimada und Mikami 1, 382 sowie Chang Po-ch'üan am Ch'ing-ho im Raum von Hsi-feng (Atlas 19 H2). Der Fluß heißt heute noch so.

Name: **kuwe.* Ein K'ou-wei pi-la ist bereits im *Chin-shih* ch. 24, 556 erwähnt; in dem Namen ist natürlich chin. *pi-la* gleich ma. und J̌u. *bira* „Fluß". Zu diesem Fluß, einem Nebenfluß des Liao-ho, siehe auch BHGM 2, 159. Dort wird die Vermutung ausgesprochen, daß chin. K'ou-wei gleich dem J̌u.-Wort für „Jade", nämlich *ku-wen* ist. „Man übersetzte dieses Wort in Ch'ing „rein, hell", indem man das Attribut des Edelsteins hervorhob." Diese Etymologie ist nicht ganz unwahrscheinlich. Daß in der chin. Umschrift des Namens das auslautende *-n* vernachlässigt ist, dürfte nicht ins Gewicht fallen, da dergleichen bei der Wiedergabe von Fremdnamen in chin. Umschriften des 12.–13. Jh. öfters vorkommt. Die Verbindung von **kuwe* mit dem J̌u.-Wort für Jade, die von dem japanischen Autor in BHGM (H. Matsui) vermutet wird, kann einstweilen nicht belegt werden. Dafür ist sicher, daß die von Wang Chi angegebene Gleichung K'ou-wei-Fluß / Ch'ing-ho richtig ist, denn sie findet sich auch im *Chin-shih* ch. 24, 556. Im Spät-J̌u. ist das Wort für „Jade" mit chin. *ku-wen* umschrieben. Kiyose Nr. 569 S. 129 rekonstruiert *gun* (eher wohl *gūn*), Chin Ch'i-tsung (wie Anm. 6) bietet *ŋgun* und *ŋgu-un* (S. 47 des Glossars und S. 62 des Hauptteils). Dieses Wort ist im J̌u. sicher aus dem Khitanischen entlehnt, vgl. *Liao-shih* (Peking: Chung-hua shuchü, 1974) ch. 116, 1545, wo für „Jade" die chin. Umschrift *ku-wen* (mit anderer Orthographie als im Glossar Grube–Kiyose) geboten wird. Zu dem Wort für „Jade" in den tu. Sprachen siehe Cincius 1, 164 (ma. *gu,* ähnlich in Udehe, Ulča, Orokisch und Nanai, *gū*). Das Wort dürfte letztlich aus dem Chin. stammen, vgl. mittelchin. *ngi̯wok,* später *ngi̯wo,* im Mandarin *yü.* Die chin. Umschriften des khitanischen und J̌určen-Worts *ku-wen* können wohl auch nicht von mittelchin. *ngi̯wo* getrennt werden. Der als *-un* zu rekonstruierende Auslaut dieser Formen könnte ein Stammerweiterungs-Suffix sein. So postuliert Kiyose (Nr. 66 S. 64) ein *-un* als „nominal ending", und ein weiteres *-un,* das nur bei chin. Lehnworten auftaucht (Nr. 193 S. 70).

8. Yeh-t'a-la-ch'u 耶塔剌處

L S.74: „Übernachtete in der Festung Yeh-t'a-la-ch'u. Auf chinesisch heißt das Feuerstahl und Feuerstein (火鐮火石)."

Lage: Siehe oben unter K'ou-wei. Wang Chi machte Mittagspause am K'ou-wei-Fluß und übernachtete in der genannten Festung.

Name: **yataraču.* Vgl. hierzu ma. *yatara-* „Feuer schlagen", *yatarakū* „Feuerzeug, Feuerstahl". Zu diesen Worten bringt Cincius 1, 345 nur die ma. Formen sowie Nanai, wo das Wort als aus dem Ma. entlehnt bezeichnet wird. Ein gewisses Problem bietet die Endung *-ču.* Man könnte hier an das ma. Kooperativ-Suffix *-co* denken, also *yataraco-* „zusammen Feuer anmachen". Die Schwierigkeit wäre beseitigt, wenn man in der Umschrift von Wang Chi statt chin. *ch'u* 處 das ähnlich ausschauende *hu* 虎 lesen würde, denn dann käme man auf *yeh-t'a-la-hu,* was unmittelbar auf ma. *yatarakū* „Feuerzeug" führen würde, bezw. dessen Alt-J̌u. Vorläufer.

9. Ho-lu-to-t'u 和魯奪徒

L S.77: „Machte Station bei der Ho-lu-to-t'u-Tausendschaft. Ho-lu-to-t'u ist auf chinesisch Kiefernberg (松山)."

Lage: Nach Shimada und Mikami 1, 382 gibt es einen Sung-shan „Kiefernberg" 65 *li* östlich der Stadt K'ai-yüan (Atlas 19 H2).

Name: **holdotu.* Hierzu ma. *holdon* „Kiefer", Spät-J̌u. *holdo* (Kiyose Nr. 104 S. 103). Nach Cincius 1, 407 s. v. *koldon* ist das Wort gemeintungusisch; außer ma. auch Evenki, Negidalisch, Oročisch, Ulča, Orokisch und Nanai (die Form auf *-n* in Evenki, Negidalisch und Ulča). Auch schon im Alt-J̌u. ist das Wort belegt außer an unserer Stelle, nämlich in der Umschrift *huan-tuan* in *Chin-shih* ch. 135, 2896, was auf *holdon* führt. Chin Ch'i-tsung bietet im Glossar S. 34 *xoldon,* Text S. 253. Ihm zufolge ist *xoldo-on* auch belegt in Zeile 10 der Te-sheng-t'o-Inschrift, also im Alt-J̌u. des 12. Jh. Ferner erscheint eine Tausendschaft *xoldo-on miŋgan* in der Stele von Kyŏng-won (Korea), vgl. dazu Chin Kuang-p'ing und Chin Ch'i-tsung, *Nü-chen yü-yen wen-tzu yen-chiu* (wie Anm. 5), 336 und 349. Diese Tausendschaft wird von den Verfassern gleichgesetzt mit dem Ho-t'uan 和團 meng-an. Sie erscheint auch im *Chin-shih* ch. 73, 1677 und zwar im Raum der Präfektur Lung-chou, dem heutigen Nung-an (Provinz Kirin, Atlas 14 F3). Die chin. Umschrift Ho-t'uan führt auf **ho[l]ton.* Das Suffix *-tu* im Bericht des Wang Chi dürfte wohl in seiner Funktion als Attributiv bezw. Possessiv dem ma. Suffix *-tu* entsprechen, vgl. dazu etwa ma. *eihun* „Unwissenheit", *eihutu* „unwissend", *giru-* „sich schämen", *girutu* „schamhaft", *šungku-* „einbeulen", *šungkutu* „eingebeult", *turi*

„Bohne“, *turitu* „Soße aus Bohnen“. Es ist in den Glossaren des Spät-J̌u. anscheinend bisher nicht belegt, dürfte aber unserer Stelle zufolge mit einiger Sicherheit anzusetzen sein.

10. Meng-ku-lu 蒙古魯

L S.77: „Übernachtete in der Meng-ku-lu-Festung. Meng-ku-lu heißt auf chinesisch hölzerne Schale (木盂子).“

Lage: Nahe Ho-lu-to-t'u, da am gleichen Tage erreicht. Siehe auch Mikami 1, 382 zu unserer Stelle.

Name: **mongul.* Die gleiche chin. Umschrift wie oben diente im Spät-J̌u. zur Wiedergabe des Namens der Mongolen. Vgl. Kiyose Nr. 318 S. 115. Chin Ch'i-tsung (Glossar S. 44, Text S. 136) setzt dafür *muŋgur, muŋgu-ur,* Kiyose dagegen *mongul.* Aber was kann man mit der Übersetzung „hölzerne Schale“ anfangen? „Schale, Becher, Tasse“ ist ma. *moro.* Dieses Wort ist auch schon im Spät-J̌u. belegt (Kiyose Nr. 246 S. 111; Chin Ch'i-tsung Glossar S. 44, Text S. 291). Nach Cincius 1, 546 ist *moro* nur im Ma. und Spät-J̌u. (nach Grube) belegt. Eine andere mögliche Etymologie, die auch den velaren Nasal der chin. Umschrift berücksichtigt, wäre eventuell nach Cincius 1, 545 *moŋgo* „Boot“ im Evenki, Negidalischen und Solonischen (*monō,* var. *mangó* oder *mongó*). Im Solonischen hat das Wort außer der Bedeutung „Boot“ auch noch die Bedeutung „Trog“, was einigermaßen zu unserer Stelle passen würde. Der Fall bleibt aber unklar.

11. Pi-li-ha-t'u 鼻里合土

L S.78: „Machte Station im Lager der Pi-li-ha-t'u-Tausendschaft. Pi-li-ha-t'u ist auf chinesisch der Fan-Fluß (范河).“

Lage: Nach Shimada und Mikami 1, 383 war der Ort des Lagers am Fan-ho südlich T'ieh-ling (Atlas 19 G2). Chang Po-ch'üan ähnlich. Der Fan-ho ist bereits unter diesem Namen im *Chin-shih* ch. 24, 556 erwähnt und heißt heute noch so.

Name: **bilhatu* oder **birhatu.* Hier dürfte *-tu* wie auch oben unter Nr. 9 dargelegt ein Suffix sein. Falls man bei dem Stammwort an ma. *biraga* „kleiner Fluß, Flüsschen“ denken sollte, würde dazu das Attributiv-Suffix nicht so recht passen. Eine andere näherliegende Etymologie wäre die Ableitung von ma. *bilha* „Kehle, Schlucht, Engpaß“. Hier käme die Bedeutung „Schlucht“ am ehesten in Frage. Zu dem Wort siehe Cincius 1, 82 s.v. *bilga.* Es ist gemeintungusisch (Evenki, Negidalisch, Oročisch, Ulča, Orokisch und Nanai sowie Mandschu). **bilhatu* könnte also heißen

„[Fluß] mit Schluchten, Engen“. In der Chin-Zeit gab es auch einen Fluß namens Pi-li-hai 苾里海, erwähnt in *Chin-shih* ch. 23, 537 und 66, 1562. Geographisch kann er mit dem Fluß unseres Textes nichts zu tun haben, denn er lag in der Provinz Ho-su-kuan, also auf der Halbinsel von Liaotung (Mikami 1, 86 und 361; BHGM 2, 137). Ob der Name Pi-li-hai mit dem einheimischen Namen des Flusses Fan-ho zusammenhängt, muß dahingestellt bleiben.

12. Su-lu-hu 速魯忽

Y S.54: „Übernachtete im Tempel der Drachenklippe (Lung-yen ssu). Knapp eine Wegstrecke westlich der Drachenklippe gibt es einen Berg, der herausragt und sich fünftausend Fuß hoch erhebt. Er übertrifft alle anderen Gipfel und sieht aus der Ferne wie eine Pagode aus. Ich wunderte mich darüber und fragte einen Reisenden. Dieser sagte: ‚Das ist der Su-lu-hu-Berg‘. Die Bedeutung von Su-lu-hu ist spitz (尖刃).“

Lage: Nach den Herausgebern des Textes im Kreis Hsiu-yen (Atlas 19 G4) auf der Halbinsel Liao-tung. Zu diesem Kreis vgl. auch BHGM 2, 161–162. In der Ch'ing-Zeit gab es südwestlich von Hsiu-yen einen „spitzen Berg“ (chin. Chien-shan 尖山), 260 *li* von der Stadt entfernt, also in der durch das Itinerar des Wang Chi bezeichneten Gegend. Vgl. *Ta-Ch'ing i-t'ung-chih* (Taipei: Commercial Press, 1967) Heft 19, Feng-t'ien, ch. 1, 15a.

Name: **suluhu.* Vgl. hierzu ma. *šulihun* „spitz“, sodaß wohl **suluhu[n]* zu rekonstruieren. Nach Cincius 2, 123 s.v. *sul-* „zuspitzen“ ist das Wort gemeintungusisch, belegt in Evenki, Lamutisch, Negidalisch, Oročisch, Orokisch, Udehe, Ulča und Nanai sowie natürlich Mandschurisch. Alle diese Sprachen außer ma. haben *su-* im Anlaut, ma. *šu-* ist also eine Sonderentwicklung. Unsere Alt-J̌u.-Form hat jedenfalls auch *su-* wie in allen hier angeführten nicht-mandschurischen tu. Sprachen.

* * *

Von den zwölf im obigen behandelten Wörtern können also drei mit Sicherheit etymologisiert werden (Nr. 8, 9 und 12). Mit einiger Wahrscheinlichkeit können auch die Wörter Nr. 1, 5, 6 und 11 gedeutet werden. Dagegen mußten die Nr. 2, 3, 4, 7 und 10 einstweilen fraglich gelassen werden. Das ist eine für eine Geburtstagsgabe bescheidene Ausbeute; immerhin ist zu hoffen, daß wenigstens für ein paar der behandelten Worte eine bis ins 12. Jahrhundert zurückreichende tungusische bezw. mandschurische Etymologie wahrscheinlich gemacht werden konnte. Schließlich ist ja die

Sprache der J̌určen die älteste in einigem Umfang bezeugte tungusische Sprache überhaupt, jedenfalls solange es noch nicht gelungen ist, die Sprache der Khitan zu erschließen und nachzuweisen, daß sie der tungusischen Sprachfamilie zugehört, was ja bekanntlich noch durchaus zweifelhaft ist. Es sei zum Schluß noch eine Beobachtung mitgeteilt, die sich jedem aufdrängt, der sich mit dem J̌určen beschäftigt. Etwa 70% der überlieferten Worte beider Sprachstufen lassen sich lautgesetzlich und auch direkt mit den entsprechenden mandschurischen Formen verbinden. Es ist ja immerhin bemerkenswert, daß selbst ein so ausgefallenes Wort wie *yatara-* „Feuer machen" im Alt-J̌určen nachgewiesen werden konnte. Aber wo kommen die übrigen 30% her? In vielen Fällen scheinen auch die übrigen tungusischen Sprachen, wie sie jetzt durch Cincius aufgearbeitet worden sind, zu versagen. Sind sie Entlehnungen aus dem Khitanischen? Diese Frage dürfte die historische Linguistik Nordostasiens noch für lange Zeit beschäftigen.

A. T. Hatto (London)

MONGOLS IN MID-NINETEENTH-CENTURY KIRGHIZ EPIC

The ethnonym 'Mongol' does not occur in the Kirghiz oral epics of the mid-Nineteenth Century, that is, in the epics collected in the field by W. Radloff and Ch. Ch. Valikhanov between the years 1856 and 1869.[1] But this does not mean that no members of the Mongol-speaking group of tribes are remembered there. On the contrary, the Kalmak are *too well* remembered for having overborne the Kirghiz tribes during their period of supremacy in the whole region, until their power was crushed by the armies of the Ch'ien-lung Emporer in 1758. After this event, which is not reflected in the epics, the Kalmak remnants were integrated in an auxiliary role into the Chinese frontier-system, as a result of which a more or less indivisible 'Sino-Kalmak' image must have formed in the minds of the Kirghiz; for with such an image are we confronted in our epics. Unpleasant but formidable Sino-Kalmak constitute the Antagonists to the Protagonists Manas-khan and his comitatus.

Here a complicating factor is that Manas and the bulk of his followers are not 'Kirghiz' but 'Nogoy', with the Kirghiz being named only rarely in passing and with compassionate irony. This 'Nogoy' framework was surely taken from the Kirghiz' Kazakh neighbours, who had taken it from their own western neighbours.

A possible exception to the sinified Kalmak image occurs in the fine episode, probably once an independent poem, *Almambet, Er Kökčö and Akerkeč* (henceforth *AK*).[2] Had it been an independent poem, its 'Oirot' setting might well antedate 1758. Here, Almambet is an Oirot prince, son of Kara-kan, the significance of whose command of forty squadrons of Chinese is surely cancelled out by his command of ten Russian squadrons. In this episode, Oirot is only once varied by 'Kalmak' (*AK* 358), and Almam-

[1] Radloff/Radlov, 1885 and Hatto (editor), 1977.

[2] The other sigla used here are those used in my other publications: *BM* = *Bok-murun* (Radloff/Radlov, 1885, I, 4); *BS* = Birth of Semetey (I, 6)); *J* = *Joloi-kan* (II); *KK* = *Közkaman* (I, 5)); *KO* = *Kökötöydün aši* (ed. Hatto, 1977); *S* = *Semetey* (Radloff/Radlov, 1885, I, 7)).

bet is only twice named a 'Kalmak' instead of 'Oirot', once to lay a false charge that he is drunk, once to rebut that charge (*AK* 1116 and 1125).

In *AK,* Almambet leaves the Oirot lands, comes from the 'Kıl-Ertiš'[3] region, proceeds across the R. Ili to L. Issyk and is converted to Islam as was his heavenly destiny. Almambet later becomes Manas's milk-brother and most loyal friend. As such, Almambet has a structural position in the Kirghiz epics of this period. For in Radloff's Fifth Episode *Köz-kaman,* as in a counterpoint, Manas's kalmakized cousins, led by Kökčögöz, succeed in poisoning their generous patron, Manas. The built-in moral is clear. What the Kirghiz valued was not race, but a way of life. Their own stock could deteriorate under Kalmak influences: an Oirot prince converted to Islam could be the Khan's trusty bosom friend! And it had better be so, since the epics of the day make it clear that the Kirghiz had a weakness for Kalmak wives: cf. *KO* 1859 (The trousers) fitted him perfectly, *like pancakes poured on cream or marriage with a Kalmak woman!*[4]

The following are given as 'Oirot' traits. At *AK* 189, the Oirot are *kızıl čoktū* 'Wearers of the Red Button [of Manchu rank], though at *KO* 3217 they are more traditionally *kara čoktū* 'Wearers of the Black Button', with the Chinese as *kızıl čoktū* (*KO* 3219). They are *kıl jaɣalū* 'Wearers of Horse-hair Collars' (*AK* 572), and they also wear horse-hair armour (*AK* 344 *kıl kübö*). The Oirot lord Kara-kan is marked out by his *altın aidar, čok belbō* (*AK* 1384; *belbō* 1679) 'gold forelock and tasseled sash'. The Oirot are *tört* or *altı arıštū* 'of the Four or Six Directions'. The Six Directions are doubtless linked with *AK* 192 *altı ūlu Oirot* 'the Oirot with Six Sons', i.e. Six Tribes, implying a plenitude of power and wealth, cf. *altı uulduu kišinin altı arıšta malı bar* 'a man who has six sons has cattle in the six directions', i.e. 'is very rich'.[5]

Almambet wears a *kaldaiɣan kara börük* 'a towering black cap' (*AK* 64), a most effective poetic touch, since it rises before Kökčö's eyes as Almambet comes up a slope to confront him, and phonetically recalls the Oirot rank of Kalday (Kalm. *ɣaldā*), which, however, is unconnected with Kirgh. *kalday- 'to loom'.*

In a passage describing Manas's *Ak-olpok* 'impenetrable padded overtunic', it is said to have been fashioned by Chinese, Russian, and Kalmak craftsmen; but whereas the two former fashion it with skill (*kıyın*) and

[3] From internal evidence in the epics, the 'Kıl-Ertiš' is one of the headwaters of the R. Irtysh, probably the Black Irtysh.

[4] *kaymakka kuymak kuyganday, Kalmakka nike kıyganday.*

[5] Yudakhin, *Slovar',* 1965, sub *arıš.*

thought (*oy*) respectively, the Kalmak masters fashion it to continuous guttural singing – the humming of *kay,* i.e. songs, in the Altai especially narrative songs with special gutteral voice-production (*AK* 1231 *bu kalmaktın ustası / kailap turup jazaɣan*).[6] In his *Slovar',* Yudakhin lists *kayla-* 'to hum a song' etc. as generally referring to non-Kirghiz speakers, but does not list a noun *kay.*[7] The factitive verb *kayla-,* then, must have been imported wholesale from the Altai region. In a few rapid strokes the bard has indicated the craftmanship of the Chinese, the technology of the Russians, and the archaic magical smithing of the Kalmak.

The remaining poems can be treated together. They afford an unflattering Kirghiz image of the Kalmak, always with the exception of Almambet, who after his conversion had ceased to be one.

According to these texts, the Kalmak wore no beard on their chins,[8] but left moustaches on their lips, indeed one Kalmak's moustache is likened to 'reeds of the wasteland'.[9] Though their black eyes are large and round as cups,[10] their gaze is oblique, even Almambet's glance goes aslant.[11] As has already been seen with Almambet, the Kalmak wear large caps 'huge as a cauldron-case'.[12] The cloak of one is of hardened sheep-skin.[13] Going into battle, those of the rank of *kalday* fling their (clattering) armour round them, those of the rank of *mejin* (Kalm. *mērn̥*) sling their belly-guards round them, those of the rank of *jaysaɣ* (Kalm. *zāsɣ*) fling their 'dangling thing' [bow-and-arrow-case?] round them.[14] When the bodies of slain Kalmak are despoiled, their enemies pile up skull-caps high as mountains, sleeveless Mongol jackets high as yurts.[15] (Here one must note that Yudakhin lists *kürmö* as 'sleeveless jacket' but omits to list *kürmön* 'sleeveless Mongol jacket', cf. Ramstedt KWb *kürmn̥* 2) 'mongolische Jacke', which justifies Radloff's text (*AK* 432; *BM* 1725 *kürmön*; but note *BM* 1802 and 2100 *kürmö*) and translation 'Kalmückenjacken', 'Mongolenjacken', with, correctly, 'Jacke' for *BM* 1802 and 2100 *kürmö.* Old Köz-kaman arrives

[6] On *kay,* see *Maaday-kara,* 1973, pp. 454–59.

[7] On the word *kay* in various Turkic dialects see Räsänen, 1969, p. 221 a.

[8] *BM* 463 f.

[9] *J* 3826.

[10] *J* 1467 f. Radloff mistook *čōčöktöi* lit. 'as large as small cups' as meaning 'Beeren(augen)'.

[11] The verb used is *'kılčay-'. KK* 344.

[12] *BM* 1909: read *kazanbaktai.*

[13] *KK* 1034.

[14] *BM* 1750 *kaldırak*; 1896 *kandirak.* Radloff was probably right in guessing 'Bogentasche'.

[15] *AK* 432 f. Read *topusun.*

among the Nogoy carrying his sword in a felt sheath.[16] At a time after his conversion to Islam, he is characterized as wearing a light-grey leather girdle-bag slung round him and as having wrapped himself in a light-grey quilted gown, but that this means that he has forsaken Kalmak garb I would not dare to assert.[17] Kalmak horsemen characteristically ride with a leg of pork hanging from their waists or saddle-strap,[18] which, laced with Muslim fervour, may provide a constituent of the epithet 'stinking' (*BM* 454 *sansıγan Kalmak*). Nomadizing Kalmak are contemptuously typified by the Kirghiz bards as being 'A three-stone trivet [makes] one hearth' men.[19] The Kirghiz themselves *slung* their cauldrons (*kazan as-*) from an iron trivet (*tulga očok*), though it is only fair to add that a modern ethnographer records that southern Kirghiz also used a stone hearth (*taš očok*)![20] At *BM* 1902 ff, the Kalmak Khan Joloy, unlike the Nogoy leaders, has a soothsayer Targıl-taz who practises scapulomancy. When Targıl has burned a shoulder-blade (*BM* 1903 *Taryıl Tas dalı jakkan soŋ*), he peers at it and sees [Joloy's] 'dear head', huge as a cauldron-case, tumble before him – for which well-founded prognosis Joloy later cleaves him to the chin.

In the gigantic figure of Joloy-khan, the negative traits of the Kalmak, as seen through mid-nineteenth-century Kirghiz eyes, are compounded with his original nature as an ogre. Despite some vacillations, Joloy is essentially a Kalmak khan, somehow, somewhere, superimposed on the formulaic Kalmak khans 'Ai-khan of the Altai' and his shadowy balancer 'Kün-khan of the Küŋköy or Kaŋkay',[21] with whom Joloy is never named together. The bard of *BM* introduces him either humorously or inadvertantly as a Russian at *BM* 144, and reverts to it at v. 1536, but otherwise treats him as a Kalmak khan. Perhaps he was indicating with 144 *Orustun kanı* and 1536 *Orusta bolso kan edi* that Joloy, like some historical Kalmak, had accepted Russian protection? A satirical bard among the Solto tribe absurdly makes Joloy a Nogoy khan who fights the Kalmak, in his long poem *Joloi-kan.* The Joloy of the cannibalized *Manas* embedded in the *Majmūʿat-Tavarikh* of Saif ad-Dīn is also a Kalmak.[22] (As to why this gallimaufry in colloquial Tajik cannot be safely dated earlier than the MS

[16] *KK* 1035.
[17] *KK* 1724 f.
[18] I, 3), 709; *J* 4876 (Koŋur-bay, not as Chinese ruler in Kashgar, but as a Kalmak).
[19] *KK* 1051.
[20] Antipina, 1962, p. 167.
[21] Hatto, 1971, pp. 88 ff.
[22] Tagirdzhanov, 1960, passim.

of 1792–3, see my edition of *Kökötöy,* 1977, pp. 90 f.) Joloy has the epithet '*sorgok*' 'glutton' (e.g. at *KO* 2585 MS *ṣuryaq,* inadvertently interpreted by me then as the heroic epithet *sırgak* 'Golden Eagle', cf. *J.* 4 *Joloi mečkäi soryok ekän* 'Joloy was an insatiable glutton').[23] Lengthier epithets of Joloy are: '... that swallows sixty men at a gulp and reeks of blood ... who has trudged on foot for sixty years and reeks of sweat';[24] or 'who plays hazard day by day ... who pampers and indulges himself and proclaims "I shall suck their blood to the last drop!"'[25]

In the variant exploited in the *Majmūʿ*, Joloy orders Manas to be poisoned. Such in Kirghiz eyes was absolutely typical Kalmak behaviour. We have already seen that Manas was poisoned by the kalmakized Kökčögöz in *Köz-kaman.* In Radloff's episode I, 3), the robbers Kökčökös and Kamaŋ Kös, who live on the frontier between Kalmak and Muslim, poison Manas at the bidding of his father-in-law's evil counsellor Meŋdi-bay.[26] In *Joloi,* the Kalmak prince Karača asks Joloy's sister to do away with her brother, and he is indeed later poisoned in his cups by the Kalmak. In *Köz-kaman,* Kökčögöz twice aims treacherous blows at Manas at feasts, on the second occasion when Manas is already poisoned.

At I, 3) 708 the Kalmak are said to go out and summer on *flat* mountains (*jalpak tō*), and at I, 3) 1749 to summer on flat *Tor'at* (toponym < *toru at* 'bay horse', obviously an eminence). 708 *tō* and 1479 *Tor'at* might be characteristic mishearings by Radloff for one and the same expression. But whether or not these two loci are quite correct, are we not to see yet another Kirghiz sneer at the expense of the Kalmak, with the implication that whereas the Kirghiz pasture highest in the world, the Kalmak pastured only on low, flat eminences?

The Kalmak are imagined in the epics as living to the North-East and East of the Kirghiz: those under Ai ('Moon') Khan live in the Altai, those under Kün ('Sun') Khan in the fabricated Küŋköi, where semantic antithesis seems to have provided an alternative to the widespread parallelistic element 'Kaŋgay'. These regions are reached by passing through a Never-never Land, with toponyms '*Kar-jābas*' ('Where-it-does-not snow'), *Kün-*

[23] Thus, in my edition, delete comment 2585 on p. 217; read 2585 *sorgok ele Joloydon* on p. 70; and for 'rapacious warrior' on p. 71 read 'glutton', with deletion of asterisk and appended note.
[24] *KO* 2612 ff.
[25] *KO* 289 ff.
[26] I, 3) has a more archaic version of *Köz-kaman* in mind than I, 5, see Hatto, 1972, pp. 243 ff.

tībäs ('Where-the-sun-does-not-reach'), *Küröbös* ('Where-one-does-not-shovel' – presumably *snow*). More realistically, Joloy lords it in a region athwart the present Sino-Russian frontier towards the Karkara region, the traditional site of Kökötöy's Memorial Feast, since in order to obtain salt for his Feast from Kaynatma-tuz (real toponym: 'Salt-for-boiling'), Bokmurun decides to put on his golden Mongol-jacket (here *kürmö*), his Manchu rank-button and Peacock-feather, and fraternize with Joloy and his Kalmak there. Even more realistically, in a confrontation with Manas, Joloy threatens that he will go back between Kulja and Konok to mobilize the 'Argın-sumun' and the 'Zurgun-sumun' against him, more correctly the 'Arwun' ('Ten') and the 'Zurγan' ('Six') sum̥ ('squadrons of 100–150 men', 'districts in which the sum̥ live').[27] It is appropriate to the epical location of Joloy, that in his *Aus Siberien* II (1893), Radloff located the 'Arban sumul' and the 'Durgan sumul' in the frontier mountains of the Ili Province, to the south.[28] Only five days before recording the epic we are quoting, Ch. Ch. Valikhanov noted in his journal under 21.5.1856 that the *zurgan-suun* and the *argun-suun* were accustomed to nomadize in the Kushmurun and Labasy Mountains (just NE of Karkara).[29]

Finally, one asks oneself if the very wishful image of Manas as World-conqueror owes anything to the very real image of Chinggis-khan? Like Chinggis, Manas was born grasping a blood-clot in his right hand.[30] Like Chinggis, he passed some of his boyhood 'hidden away in a dark place'.[31] Apart from floating heroes' names from Nogoy and post-Nogoy times, received via Kazach epic *and totally devoid of historical content,* the only authentic relic in Kirghiz epic from a remoter past is the knowledge in *AK* that the women of the Naiman are beautiful (488 ff.), compare Rashīd ad-Dīn's similar assessment in the *Compendium of Histories.*[32] Thus it is wiser not to argue that knowledge of Chinggis's life and achievements had seeped into Kirghiz epic tradition, but rather that these parallels were induced by the similar conditions governing the lives of rulers on the steppe. In any case, as H. W. Bailey has pointed out, the motif of the birth of a future World-conqueror clutching a blood-clot in his hand is at least as old as the *A-yu-wang Chuan* (c. 300 A. D.), where it is said that the king

[27] *KO* 2669 ff. Ramstedt KWb, p. 337 a.
[28] Pp. 327 f. See the whole discussion Hatto, 1977, p. 221.
[29] Valikhanov, I (1961), p. 46.
[30] *BM* 71 f.
[31] I, 1) *Birth of Manas* 63 *Manas kabak jerdä* (R *jerdän*) *buγuldu,* a topos.
[32] See Hatto, 1969 a, p. 181.

Mahāsena will beget a son, who on issuing from the womb, will be clad in armour and will hold blood in his hand.[33]

It is clear to the present writer from the case in point that while on the one hand oral epic poetry braces a people to face its existential crises with courage, it may also help to perpetuate group-hatred among them such as distorts, caricatures and sometimes vilifies others no worse than themselves. The Great Scholar to whom this Festschrift is dedicated in admiration has crossed and re-crossed too many tribal frontiers in Inner Asia and elsewhere to be further saddened by what has been laid before him in this contribution, so that one might hope that he and his pupils and his pupils' pupils will find here a few grains of useful information on a Mongol people and their enemies from a less familiar quarter.

BIBLIOGRAPHIE

Antipina, K. I., 1962, *Osobennosti material'noy kul'tury i prikladnogo iskusstva yuzhnykh kirgizov,* Frunze.

Hatto, A. T., 1969 a, Almambet, Er Kökčö and Ak Erkeč, *Central Asiatic Journal* (CAJ) 13 (1969), Wiesbaden, pp. 161–198.

Hatto, A. T., 1969 b, The birth of Manas, *Asia Major,* New Series, 14 (1969), pp. 217–241.

Hatto, A. T., 1971, Köz-kaman I, *CAJ* 14 (1971), pp. 81–101.

Hatto, A. T., 1972, Köz-kaman II, *CAJ* (1972), pp. 241–283.

Hatto, A. T., 1977, *The memorial feast for Kökötöy-khan* (*Kökötöydün aši*). A Kirghiz epic poem. Edited for the first time … with translation and commentary. London Oriental Series, Volume 33, Oxford.

Maaday-kara, 1973, *Altayskiy geroicheskiy épos.* Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow.

Radloff, W., 1983, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuch,* II, Leipzig.

Radlov, V. V. (Radloff, W.), 1885, *Obraztsy narodnoy literatury severnykh tyurkskikh plemen,* V Kara Kyrgyz.

Räsänen, M., 1969, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen,* Helsinki.

Tagirdzhanov, A. T., 1960, "*Sobranie istorii*". *Madzhmūᶜat-Tavārīkh,* Leningrad.

Valikhanov, Ch. Ch., I (1961), *Sobranie sochineniy v pyati tomakh* (1961–1972), Alma-Ata.

Yudakhin, K. K., 1965, *Kirgizsko-russkiy slovar',* Moscow.

[33] See Hatto, 1969 b, p. 241.

Shirô Hattori (Tokyo)

THE ḥP'ags-pa LETTERS *e* AND *ė* REPRESENT ONE AND THE SAME MONGOLIAN VOWEL

1. In my article in Japanese entitled "Pakupa-ji (Pasupa-ji) ni tsuite, – Tokuni *e* no Ji to *ė* no Ji ni Kanshite –" (Concerning the ḥP'agspa Script, – Especially in Regard to the Letters *e* and *ė* –), which was published in Gekkan Gengo (Monthly Language, Published from the Taishukan Shoten), Nos. 7 and 8, 1984, I investigated the shapes of these letters and the Mongolian vowel phoneme represented with them, referring to the origin of these letters. In this paper I will discuss only the Mongolian vowel represented with them.

First of all, I express my cordial appreciation of the following two books, without which this study would have been impossible.

Nicholas Poppe: *The Mongolian Monuments in ḥP'ags-pa Script.* Second Edition translated and edited by John R. Krueger, 1957, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Louis Ligeti: Monuments en écriture 'Phags-pa, Pièces de chancellerie en transcription chinoise, 1972 & 1973, Akadémiai Kiadó, Budapest.

2. Professor Poppe writes on page 30 of the above book,

> The ḥP'ags-pa script distinguishes two kinds of *e* vowels: one is a somewhat open *e*; the other is a closed *ė*.

Professor Ligeti seems to be of the same opinion, because he uses the same transcription while discriminating them with *ä* and *e* in his transliteration. Namely:

transcription		transliteration
e	=	*ä*
ė	=	*e*

Although I demonstrated in my article mentioned above that the ḥP'ags-pa letters *e* and *ė* were devised in order to represent two Chinese sounds which were phonologically different from each other, it is necessary to demonstrate separately that the Mongolian vowels represented with them were phonologically distinct from each other. The demonstration is necessary especially because the distribution of these two letters is almost complementary when they represent Mongolian sounds.

I agree with Professors Poppe and Ligeti in assuming that the ḥP'ags-pa Script *eė, uė,* and *euė* represent the Mongolian diphthongs /ei/, /ui/, and /üi/, respectively. However, I notice, at the same time, the fact that there are no combinations of the ḥP'ags-pa letters *ee, ue,* and *eue* in the representation of these Mongolian diphthongs.

Nextly, we find Mongolian words beginning with *be-, he-, ǰe-, k'e-, me-,* and *ne-,* but none in *bė-, hė-, ǰė-, k'ė-, mė-,* and *nė.*

While there are nine Mongolian words beginning with *de-,* only two words are found with *dė-*. One is the noun *dėŋri*(-) «Heaven, deity», which will be discussed later. Anyhow, there is no instance of *deŋri*(-). The other is *dėm* «inn, hostel», which is possibly a Chinese loan word. The original Chinese word is attested in *Mêng-ku Tzŭ-yün* (hereafter abbr. to *MT*) as below.

店 *dėm*[3]

The instance *dem* «inn» in the Edict of Qubilai is probably a Mongolised form of the same word.

The instance *lėm hu̯aŋ shi* «police office» is the transcription of a Chinese word 廉訪司, and the first morpheme is attested as *lėm*[1] in *MT*. The word *lėnγu̯a* «lotus» was loaned from Chinese, the initial syllable of which is attested as *lėn*[1] in *MT*.

There are nine words beginning with *se-,* but only the following two are found with *sė.* One is *sėŋgere-*, but no example of *seŋgere-* is found. The other is *sėnšhiŋudi* «Taoist monks (acc.)», which is usually written as *senšhiŋud*(-). The suffix *-ud* and the accusative ending *-i* are Mongolian, whereas *sėnšhiŋ* is a Chinese word 先生. It is *sen*[1]*-šhiŋ*[1] in *MT*. That means that the majority of cases of this word transcribe correctly the original Chinese word, but *sėnšhiŋudi* transcribes it wrongly. I think this is an indication of indiscrinate use of *e* and *ė* in the Mongolian ḥP'ags-pa monuments.

The instance *šem si* is the representation of a Chinese place name 陝西, which is *šėm*[2] *si*[1] in *MT*. *šėn ·iŋ ǰü seŋ güŋ* is for 善應儲祥宮, a Taoist temple, which is *žėn*[2] *'iŋ*[1] *džü*[1] *zeŋ*[1] *güŋ*[1] in *MT*.

The instances *yėke* «great», *yėkes, yėket'u, yėrt'inǰü* «world» are Mongolian words. *yėw mėw* is, however, for a Chinese name 堯廟, which is *yėw*[1] *mėw*[3] in *MT.* The only example with *ye-* is *yen hĭa gon,* which is for a Chinese name 煙霞觀, i.e. *jen*[1] *hĭa*[1] *gon*[1] in *MT.*

Among the remaining instances, which begin with *č'e-, čė-*; *ge-, gė-*; *t'e-,* and *t'ė-,* four paires of the same Mongolian words are found with both *Ce-* and *Cė-*. Thus,

č'erig «army»	č'ėrig «ibid.»
č'eri'udun «of troops»	č'ėri'udun «ibid.»
geyiddur «at the dwelling»	gėyiddur «ibid.»
t'eri'un «first»	t'ėri'un «ibid.»

Now, we can safely conclude that the ḥP'ags-pa letters *e* and *ė* represent one and the same Mongolian vowel.

3. The remaining job is to examine the examples with initial vowels. Professor Ligeti distinguishes between transcription and transliteration, the latter of which is shown here in [ ]. P. and L. are the abbreviations of Poppe and Ligeti.

In Professor Poppe's Glossary only three words begin with *e-,* and all the others with *ė-*. The three Mongolian words will be examined below.

P. *ebdere(ˈesu)* «if it is destoyed» H II 29.
L. *ėbdere'esü* ['eb-dä-rä-ˈä-su] P XII 29.

P. *egil* «common» H I 34, H III 30, H III 31.
L. *ėgil* ['e-gil] P II 31, VIII 34, II 30.

P. *eldeb* «various» XIII 5.
L. *ėldeb* ['el-däb] KyO 5:6b.

Namely, Professor Ligeti transcribes with *ė-* all the three words, which Professor Poppe transcribes with *e-*.

Accordingly, I examined the original inscriptions, and found the following facts.

The initial vowels of the first and second words are represented with ཨ ཨ ཨ (= *ė*), so that Professor Ligeti is correct in this respect.

The third word, however, has a non-ḥP'ags-pa letter ཌ in the initial position. This letter resembles the letter ཌ (*e*), but it cannot be a mis-carving of the latter, because if it were ཌ, it would have been preceded by ཨ. (This point will be mentioned later.) Therefore, it is probably a mis-carving of the letter ཨ (*ė*).

Incidentally, Professor Ligeti shows an example of *eǰen* (KyO 4:5c), which is trascribed as *ėǰen* «ruler, master» by Professor Poppe. Examining the original inscription, I found that this is a misprint of Professor Ligeti's book.

Now, only one Mongolian word, for which the two professors do not agree in the way of transcription has remained. All the instances of this word will be enumerated below, three by three. (– indicates that the corresponding instances are not found in Professor Poppe's Glossary.)

P. –
L. *erdeni'er*[sic] ["är-di-ni-ˈär] SrnP 11a8.

P. [*ė*]*rdini*(*dur*) «jewel» A II 4.
L. [*e*]*rdini-dür* [....r-di-ni-dur] SrnP 10a4.

P. –
L. *erdini-yin* ["är-di-ni-yin] SrnP 11a1.

Examining the fragment of *Subhāṣitaratnanidhi,* published by Professor Pentti Aalto in 1959 in Helsinki, I found that Professor Ligeti's transcription *er-* and transliteration ["är] are correct, because the initial vowels of these nouns are represented with ཨྲ.

The remaining three instances are:

P. *ėrdinis* «jewels» XII 3, XIII 10.
L. "*ėrdinis* ["er-di-nis] KyE 3:4b, KyO 10:11b

P. *ėrtini* «jewel» XII 7.
L. "*ėr̲tini* ["er-ti-ni] KyE 7:9c

P. *ėrtinis* «jewels» XII 7.
L. "[sic]*ėr̲tinis* ["er-ti-nis] KyE 7:9a

Examining the *Chü-yung-kuan* inscriptions, I found that both professors are correct, because the initial vowel of these nouns are represented with ཨྲ.

Now, it seems possible to assume that the usual representation of the initial *e* is ཨྲ, and that of the initial *ė* is ཨ. For that reason I have revised the non-ḥP'ags-pa letter ཌ into ཨ in the case the Mongolian word *ėldeb* mentioned above.

However, we have to inquire why the initial vowel of the word *ėrdinis,* etc. was represented not with ཨ or ཨ but with ཨྲ. This seems to be an exceptional representation.

My assumption is that this is because the word meaning «jewel» was for the writer(s) of the texts of the inscriptions an exceptionally important one, to which he or they tried to give a more dignified graphic shape.

At any rate, it is to be noted that both letters *e* and *ė* are used in order to represent the initial vowel of one and the same word: *erdini* and *ėr̲tini* (*ėrdinis*). That is, the two letters represent the same Mongolian vowel.

3.1. Incidentally, it is a well-known fact that there is a remarkable discrepancy between the ḥP'ags-pa script and the *Yüan-ch'ao Mi-shih* in regard to the representation of the Mongolian word meaning «Heaven». The former represents it with *dėŋri*, while the latter with 騰格理舌 (teŋ-ge-ri), 騰格里舌 (teŋ-ge-ri), and 騰吉里舌 (teŋ-gi-ri). On the other hand, the preclassical mongolian monuments represent the word with an exceptional Uighuro-Mongolian spelling: *tngri*. Concerning these representations, I propose the following hypothesis.

The *Mi-shih* represents the word faithfully to the contemporal pronunciation, while the preclassial monuments preserves the old orthography which was probably borrowed from Uighur. In the ḥP'ags-pa inscriptions this word often occurs in the collocation: *moŋ-k'(a) dėŋ-ri*. If they would have written as *moŋ-k'(a) t'ėŋ-ge-ri*, it would have destroyed the symmetry of the written shape of the collocation. Besides that, among the letters ཏ (*t*), ཐ (*t'*), ད (*d*), *d* has the simplest and most dignified shape for the representation of the extremely important word meaning «Heaven». As for the choice of the two letters ེ (*e*) and ཹ (*ė*), the latter has much more appropriate shape to come betwen the letters *d* and *ŋ*. In the inscription of the edict of Ayurbarvada (in 1318), we find even an instance of *moŋ-k'(a) diŋ-ri*, which indicates that even ི (*i*) is better than ེ (*e*). For all these reasons, they chose the spelling *dėŋ-ri* for this word in inscriptions and *p'ai-tzu*. However, it is possible that there existed some other documents, where this word was written as *t'eŋ-ge-ri, t'ėŋ-ge-ri*, or *t'eŋ-gi-ri* in the ḥP'ags-pa script.

4. To our regret, the lexicon of the whole monunets is too small to reinforce the above conclusion by means of a comparative study of modern Mongolian languages and dialects. I will try, however, to the possible extent.

{ čerig «army» { erdini «jewel»
{ čėrig «ibid.» { ėr̲tini «ibid.» ėrdem «virtue»

Kalmuck	tserĭg	erdə̆nı̣, erdn̥	erdm̥
Buryat	sereg	erdeni	erdem
Khalkha	tsereg	erdene	erdem
Ordos	tširik	erdeni	erdem
Monguor	tš'irig	—	rdiäm

Ordos and Monguor have changed **če-* into *či*. Accordingly, in so far as these data are concerned, it is possible to state that the vowels in the first syllables of the above three nouns were the same in the proto-language. Anyhow, we see no indication to the effect that we have to posit two **e*, i.e. a narrower **e* and a wider **ɛ* for the proto-language.

Walther Heissig (Bonn)

SCHAMANENLEGENDEN UND IHR HISTORISCHER HINTERGRUND

In seiner Beschreibung schamanistischer Handschriften[1], die eine Reihe anderer Arbeiten zur mongolischen Volksreligion anregte und beeinflußte, hat Nicholas Poppe schon 1932 im Zusammenhang mit der in der Leningrader Bibliothek aufbewahrten *Asuyiqan udaγan-u teüke* (Geschichte der Schamanin Asuyiqan) auf das Vorhandensein von Schamanen-Biographien und Legenden hingewiesen. Er zeigte am Beispiel dieser Handschrift die Zusammenhänge der Asuyiqan mit der Stammessage der Bulaghat, Horidoj und Ekhirit-Burjaten auf. Die Adoption des Buxa nojon baabai, des „Väterchens Stierherr", durch die Schamanin Asuyiqan wird als religiöse Widerspiegelung des Überganges der alten Burjaten vom ursprünglichen Jägertum zum Viehzüchterdasein erklärt, der Stier als Stammestotem[2]. Wenn sich heute der Buxa nojon nicht nur in den Anrufungen der Schamanen in dem von den Burjaten benachbarten Bulghan-Gebiet wiederfindet[3], sondern auch in pseudo-buddhistischen burjatischen Opfergebeten[4], so zeigt sich daran die Widerstandskraft und Beständigkeit dieser Stammesmythe.

Ähnlich verhält es sich mit der schon von P.S.Pallas 1763 erwähnten Stammessage der Čoros über ihren Ahnherrn Böö qaγan – „Schamanen-Khan"[5].

Seit dem Erscheinen der Anzeige über die Legende der Schamanin Asuyiqan sind weitere Schamanen-Ursprungs-Legenden bekanntgeworden

[1] Opisanie mongol'skich „šamanskich" rukopisej Instituta vostokovedenija, in: Zapiski instituta vostokovedenija Akademii Nauk I: 1932, 195–196.

[2] I.A.Manžigeev, Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy, Moskau 1978, 20, 32. N.L.Žukovskaja, Bucha-nojon babaj, in: Mifi narodov mira, I, Moskau 1980, 199.

[3] So in der Anrufung des Bulgahan-Schamanen, die F.Bischoff 1957 aufgezeichnet hat. (F. Bischoff–W.Kaufmann, Die Melodie der Gesänge des Bulgan-Schamanen, in: ZAS 10: 1976, 311–325).

[4] A.D.Uržanov, Ob odnom sanaginskom spiske „Serzema" – Bucha-nojony na tibetskom jazyke, in: Trudy Burjat. Inst. Obsč. nauk 1969, 1291–134.

[5] W.Heissig, Shaman Myth and Clan-Epic, in: M.Hoppál (Ed.), Shamanism in Eurasia, Part 2, Göttingen 1984, 319–324 und die dort angegebene Literatur.

und es scheint geboten, über einige von ihnen zu berichten. Im Tsakhar-Gebiet fand die Dänische Zentralasien-Expedition 1938/39 eine Handschrift mit der detaillierten Entstehungsgeschichte des Schamanismus, *Ongγod qara sakiγus-un teüke sudur bičig orosiba* – (Buch mit der Geschichte des Onghon Schwarzer Schutzgeist). Darinnen wird die Entstehung der Onghot Qara sakiγus und der Emegelǰi eǰi geschildert[6]. Im Winter 1942/43 erzählte der J̌angča böge aus dem ostmongolischen Küriye Qosiγun eine Legende über die Herkunft seiner Onghot-[Geister] von den Geistern zur T'ang-Zeit ertrunkener Krieger[7]. Im nordwestlichen Teil der Mongolischen Volksrepublik, am Höwsgöl-See und im Selenga-Gebiet des benachbarten Burjaten-Landes, sind in den Jahren 1979–81[8] zu den bereits seit dem späten 19. Jhdt. bekannten Legenden[9] zur Verehrung des Dayan degereki[10] weitere Legenden aufgefunden worden, die Dayan degereki als einen mächtigen Schamanen der Činggis-Khan-Zeit zeigen. Von Činggis Khan wegen des Raubes von dessen junger Frau verfolgt und angegriffen, wurde Dayan degereki zu einer Steinfigur[11], die die Schamanen verehren. Sowohl bei den Khalkha wie auch bei den Höwsgöl-Darkhat und Caatan fanden sich auch Legenden über den auch als Held verschiedener mongolischer Epen auftretenden Γunaγan ulaγan baγatur[12],

[6] Kgl. Bibl. Kopenhagen, Mong. 41 (Catalogue of Mongol. Books ..., Kopenhagen 1971, 132). Teilübersetzung in W.Heissig, A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century, in: Anthropos 48: 1953, 501–504; Wortlaut in Umschrift, W.Heissig, Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte (VOHD. Suppl. Bd.6), Wiesbaden 1966, 163–168. Eine leider unvollständige englische Überrsetzung fand sich im Nachlaß von K.Grønbech.

[7] W.Heissig, Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner, in Folklore Studies III/1: 1944, 49.

[8] N.L.Žukovskaja, Etnografičeskie issledovanija v Mongolii (1979–1981 gg.) in: Polevye issledovanija instituta étnografii 1980–81 (ed. S.I.Vajnštejn), Moskau 1984, 173–177; G. P.Galdanova, N.L.Žukovskaja, G.N.Očirova, The Cult of Dayan Derkhe in Mongolia and Buryatia, in: Journal of the Anglo-Mongolian Society IX/1: 1984, 1–11.

[9] G.N.Potanin, Očerki severo-zapadnoj Mongolii, St. Pbg. 1981–83, 291–293.

[10] S.Ju.Nekljudov, Dain Derche, in: Mify narodov mira, I, Moskau 1980, 347; M.-D.Even, Dajan Deerx invoqué, in: Journal of the Anglo-Mongolian Society IX/1: 1984, 12–18; W. Heissig, Die Religionen der Mongolen, Stuttgart 1970, 417–419.

[11] Angesichts des Auftretens zahlreicher Steinstatuetten vom Norden der Mongolei bis in den Süden, die Kleidung und für die Yüan-Zeit bezeugte Frisuren wie auch Faltstühle zeigen, ergibt sich für Legenden um Steinverwandlungen eine neue Beurteilungsgrundlage (L.Viktorova, On some Monuments of medieval Mongolian Art and their ethnographie importance, in: Unesco Information Bulletin 8, Moskau 1985, 23–29; D.Bajar, On dating Dariganga Stone Statuettes, a.a.O., Moskau 1985, 30–36.

[12] W.Heissig, Mongolische Epen VIII, Wiesbaden 1979, 8–16.

der als ein im Norden der Mongolei einst lebender, dem Buddhismus feindlich gesinnter Held der Činggis-Khan-Zeit erinnert wird, den Uriyanghai- und Darhat-Schamanen verehren[13]. Es fragt sich, ob es sich bei beiden Erscheinungen nicht um eine ursprünglich gleiche Überlieferung handelt.

Mit dem Schwergewicht auf das Khortsin-Gebiet und dessen engste Nachbarn sind in den letzten Jahren in der östlichen Mongolei weitere Legenden über die Entstehung des Onghot Qoboγtai böge, des J̌ayaγači (*J̌ayaγači domoγ*), des Andai-Rituals (*Andai-yin domoγ*) und der Schamanin Sunčig (*Sunčiγ iduγan-u domoγ*)[14] aufgezeichnet worden, über die im Nachfolgenden zu berichten ist.

1. Die Qoboγtai-Legende

Diese Legende (*Qoboγtai böge-yin domoγ*) beansprucht besonderes Interesse, weil sich zwischen ihr und dem klassischen Bericht über die lamaistische Missionierung der Ostmongolen durch Neyiči toyin (1557–1653)[15] Beziehungen nachweisen lassen. Sie wird in mehreren Varianten erzählt und lautet:[16] „Der Höchste der Khortsin-Schamanen, war, wie man erzählt, Qoboγtai genannt. Dieser wurde, während er mit dem Boγdayin gegen des Lamaismus[17] stritt, besiegt, und am Ende gab es nur mehr den Aqai böge, den Ältesten der Schamanen der einfachen Leute. So war außer dem Schamanen der einfachen Leute kein Schamane für die Adeligen [mehr] vorhanden, wie man erzählt.

Der Schamane Qoboγtai, der ganz zu Beginn der Älteste der Khortsin-Schamanen gewesen war, war einer der Jünger einer späteren [Schüler]-Generation des Kököčü Dsairan[18] der Činggis-Khan-Zeit, so sagt man. Die Khortsin-Schamanen haben Qoboγtai in ihren Anbetungen verehrend ‚Väterchen Qoboγtai' genannt – so wird erzählt. Das Väterchen Qoboγtai hat mit dem heiligen Erleuchteten [Neyiči toyin] sieben Jahre lang um die Wette gestritten. Ohne Angst vor den drei Welten[19] hat Väterchen Qoboγai seine Klauen auch nicht soviel eingezogen, und als er über dem heiligen Erleuchteten Blitze einundachtzigmal einschlagen ließ, hat sich der heilige Erleuchtete mit seinen sieben Jüngern zusammen in seiner Glocke und Handtrommel verkrochen und kam so – wie man erzählt – mit dem Leben davon.

Während der heilige Erleuchtete mit seinen sieben Jüngern ausgezogen war und sie Almosen und fromme Gaben[20] sammelten, bekamen sie aus den neunundvierzig Bannern des Südens einen blauen Stier. Mit den Hörnern des Stiers machten sie Glocken, aus der Schädelkalotte eine Handtrommel, und mit der [Stier-] Haut bespannten sie die Handtrommel. So versteckten sich [nun] fünf der Jünger in der Handtrommel und er mit zwei der Jünger zusammen in der Glocke und blieben am Leben. Das Väterchen Qoboγtai hatte drei zauberische Kostbarkeiten: eine war, wie man sagt, eine große rote Trommel. Während er auf der Trommel aufbrach, erreichte er schon den gedachten Ort und erlangte, was er erwünschte. Das zweite war eine Opferschürze mit vierundsechzig Bändern. Diese wurden zu Flügeln und gab ihm Kraft, hochzufliegen. Ferner hatte er noch achtzehn Bronze-Spiegel mit neun Kreisen. Diese hatten Gewalt, wie man sagt, seinen Leib zu schützen. Mit diesen drei so gewaltigen Kostbarkeiten gab es keine Dinge für Väterchen Qoboγtai zu fürchten. In der geradeaus eingeschlagenen Richtung kämpfend tötete er und erlöste er.

Nach sieben Jahren, nachdem er einundachtzig Blitze geschleudert hatte und die Blitze aufhörten zu donnern, steckte der heilige Erleuchtete seinen Kopf aus der Glocke heraus, und als er aufwärts schaute, sagte Väterchen Qoboγtai [zu ihm]: ‚Ich stopfe dir den ..... Schädel zu!', dann sagte er: ‚Mit den drei großen Bergen der Welt drücke ich dich nieder!', brach auf der Trommel auf, flog geradewegs zum Luft-Tngri hoch, und als der

[13] S. Badamhatan, Höwsgölijn caatan ardyn až bajdlyn tojm, in: Studia Ethnographica (Ulanbator) II: 1962, 39; Höwsgölijn darhat jastan, in: Studia Ethnographica III: 1965, fasc. 1, 209.

[14] Erwähnt bei G. Buyanbatu, Mongγol-un böge-yin šasin-u učir, Hailar 1985, 73; das *Sunčig iduγan-u domoγ* ist nicht publiziert.

[15] W. Heissig, Anthropos 48: 1953, 1–29; 493–536; C. P. Purbueva, Biografija Nejdží-tojna, Novosibirsk 1984.

[16] Sambalnorbu / Vanai / Altanbaγana: Mongγol ündüsüten-ü arad-un aman ǰokiyal-un tegübüri, II, J̌irim ayimaγ 1983, 112–114; Buyanbatu, 1985, 18; 162. Erkimbatu, Qorčin böge sitülge-yin tuqai angqa sinǰilege, in: Mongγol ündüsüten-ü gün uqaγan ba neyigem-ün üǰel sanaγan-u teüke-yin ügülel üd, Kökehota, o. J., 536–537.

[17] Honorificum des Neyiči toyin (1557–1653); Abbildungen in: W. Heissig, 1953, Tafel zwischen 528–529.

[18] J̌airan, burj. Zarin; Geh. Geschichte §§ 121, 206 „Himmlisches Zeichen, Omen, Weissagung" – *ǰa'arin,* bezeichnet einen Schamanen, der mindestens zwei Weihen hat (N. Poppe, Schamanenweihe bei den Aga-Burjaten, in: Religious and Lay Symbolism in the Altaic World, (Proceedings of the 27th PIAC 1984), in print); Kököčü war der Name des Schamanen Teb tenggeri, den Činggis beseitigen ließ (Geh. Gesch. § 245). Er gehört zum Stamm der Qongqotad.

[19] Himmel, Mittelwelt und Höllen (Unterwelt).

[20] Bindu pātra.

Buddha-Erleuchtete eine Prise Erde aufgenommen und nach oben hin gestreut hatte, hielt Qoboγtai dem Stand und flatterte ohne zu kämpfen davon.

Indessen er vom Blumengarten des Nan-shan-Berges[21], und vom schattigen Ort wohin Boddhisattva geleitet, des Nanhai Bodolang[22]-[Berges] dahinschwebte und dann in das Aruöǰig genannte Gebiet des Goldenen Hsingan kam und auf einem Sandelbaum haltmachte, waren von den vierundsechzig Streifen des Schurzes nur mehr sechs Lappen übrig geblieben, von den achtzehn Bronzespiegeln waren nur neun übrig und von der ganzen roten Trommel war nur eine halbe Seite übrig.

Solcherart auswegslos, wurde Qoboγtai nun zum Jünger des Buddha-Erleuchteten, lernte die Dhāraṇī der sechs Häretiker-Meister[23] und nahm die [buddhistische] Lehre an ..."[24].

[21] Heiliger Berg im äußersten NO Tibets. [22] Mythischer Bergsitz des Avalokiteşvara.

[23] *Terstüüd-ün ǰiryuγan baγsi-yin tarni.* In einer Anrufung der Schamanin Tungčinggarbu aus dem Küriye-Qosiγun werden Terdes-ün ǰiryuγan baγsi erwähnt (W. Heissig, A contribution to the knowledge of Eastmongolian Folkpoetry, in: Folklore Studies IX: 1950, 171; 175). Terščüd-un ǰiryuγan baγsi (die sechs Häretiker-Meister) oder ǰirγuγan iǰaγur (die sechs Ursprünge) werden unter den Ostmongolen folgende Schamanen-Ahnen genannt: Aru öǰig-ün Qoboγtai (Qoboγtai vom nördlichen Öǰig); Öber öǰig-ün Atasama (Atasama vom südlichen Öǰig); Čidal-i oloγsan Siralǰi iduγan (Siralǰi iduγan, die Zauberkraft erworben hat), die vom J̌angča böge als „Meine Schamanenmutter Siralǰi uduγan" angerufen wurde (W. Heissig 1944, 59); Bayiγsan-i ayiladun medegči Bingtu abai (Bingtu abai, die wußte und berichtete, was war). Von ihr wird ein Gespräch mit Neyiči toyin über die Gewalt der Onghot in seiner Biographie (60 v–61 r; Anthropos 1953, 20) berichtet. Diese vier Schamanen der Vergangenheit werden auch als Böge-yin dörben degter bezeichnet. (Anrufung der Tungčinggarbu; W. Heissig, Folklore Studies IX: 1950, 171). Mit zwei weiteren Ahnen, Erdeni-yin bambai aγula-du saγuγa Bumali (Auf dem Erdeni-yin bambai-Berg seßhafter Bumali) und Anir bisi gedeg oron-du orosiǰu saγudaγ ǰayači (Der auf dem lautlosen Platze sitzende J̌ayači) werden sie als die sechs Häretiker bezeichnet. (Erkimbatu Kökehota, o. J., 537). Die Dhāraṇī (tarni), die Qoboγtai von Neyiči toyin lernt, *Terstüd ~ terščüd-ün ǰiryuγan baγsi-yin tarni* war demnach ein Bannspruch gegen die Lehren dieser sechs Schamanen. Zur Frage der Schamanen-Ahnen auch T. Mansang, Mongγol böge mörgül-ün sitügen ba takitγa-yin yosun, in: Öbör mongγol-un yeke surγaγuli erdem sinǰilegen-ü sedkül 1987: 7,9.

[24] Mongγol ündüsüten-u arad-un aman ǰokiyal-un tegübüri, II, 1983, 112–114:
Qorčin böge-yin degetü ni Qoboγtai geǰü bayiǰugen-e. tere bot Lama-yin šasin-u boγda-yin gegen-tei temečegseger deyilügdeǰü segül-dü qaraču iǰaγurtan-u aqamad böge aqai böge-dü saγuǰu gen-e. tegeged qaraču iǰaγurtan-du böge bayiqu-ača bisi tayiǰi kümün-dü böge bayidaγ ügei gen-e Qorčin böge-yin qamuγ angqan-u aqamod böge Qoboγtai bol Činggis-un üye-yin kököčü ǰayiran böge-yin qoyiči üye-yin šabi gen-e. Qoboγtai-yi qorčin-u böge nügüd sitüǰü bisirekü-degen Qoboγtai abu geǰü kündülen daγudaday gen-e. Qoboγtai abu boγda-yin gegen tei doluγan ǰil möriüyičel temečel yabuγulǰu gen-e. γurba yirtiučü-eče ayndaγ ügei qoboγtai abu kimüsün tedüi yaldar qayaγsan ügei boγda-yin gegen-ü deger-e ni yisü yisün noyan nigen

Daran schließt sich noch eine Bemerkung über die Paraphernalia der ostmongolischen Schamanen an: ... „Auf diese Weise kommt aus dieser Zeit, daß die Schamanen über den sechsstreifigen Schurz die neun Bronzespiegel niederpressend gürten und die halbe Trommel fassend schamanisieren ..."[25].

In der lamaistischen Version dieses Geschehens, das die Biographie des Neyiči toyin erzählt, heißt Qoboγtai der „überaus weise Schamane Qobun-tu tayiǰi"[26]. Die mit der Unterwerfung des Schamanen endende Aus-

udaγa ayungγ-a bayulγaqu-du boγda-yin gegen doluγan šabi-tai ban qamtu qonggu damaru-daγan niγuγdaγad ami ni γarču gen-e. Boγda-yin gegen doluγan šabi-ban γaryaǰu dusul bidir erigilügseger öber döči yisün qosiγu-ača nige köke buqa oloǰa. buqa-yin eber-iyer ni qonggu geǰü. γabala-bar ni damaru ǰokiyaǰu. arasu-bar ni damaru-ban büriǰei. [113] činggeged tabun šabi-ban damaru-daγan. qoyar šabi-tai ban qamtubar qonggu-daγan niγuγad ami γarču gen-e. Qoboγtai abu-du erdeni-yin γurban ubadis gen-e. nige ni bidegüü ulaγan kenggerge gen-e. Kenggerge degen mordaγsaγar sanaγsan γaǰar-taγan kürčü küsegsen ǰüil-iyen güičed-kedeg gen-e. nögüge ni ǰeren [ǰiran] dörben büse-tei qormoyibči. tere ni ǰigur bolǰu degdekü čidal tai gen-e. basa yisün küriye-tei arban naiman kürel toli bayiǰu Tere ni beye-ben qamaγalaqu čidal tai gen-e. eyimü erdeni-yin γurban küčü tei daγan qoboγtai abu ayuqu yaγuma ügei. As tuluγsan eteged-i abun temečeǰü alan tonilγaday gen-e. doluγan ǰil-ün qoyin-a nayan nigedüger ayungγa bayulγaγsaγar daraγa ayungγa niǰikinekü-ben ǰoγsoγsan-du boγda-yin gegen qonggun-ača ban toluγai-ban γaryaǰu degesi qaraγsan-di. qoboγtai abu „Nam tüimes toluγaitu čiγad bayina da! geǰü keleged yirtinčü-yin γurban yeke aγula-bar darun-a geǰü kenggergen-degen mordaǰu as degegsi degdeǰü ayar tngri-dü kürtele. Burqan gegen nige čimke sirui abuγad. Degegsi sačuγ san-du qoboγtai tesčü.
Deyilügsen ügei erbelǰen keyisčü
Nanšan aγula-yin
Nabči čečeg-ün küriye
Nanqai bodolang-un ordun-u
Nabčitu bodisadγa-yin ǰalaraγsan
Oron-ača keyisügseger
Altan kingγan aγula-yin
Aru öǰig gesen γaǰar-un
Aγaru zandan modun degere toγtaqu-dur.
ǰiran dörben [114] büse-tei qormoyibči ni
ǰiryuγan labari la üledeǰü.
Arban naiman kürel toli kin gini yisüle qočuraǰu. bütün ulaγan kenggerge ni qaγas tala la üledegsen gen-e. eyimü-eče qoboγtai abu arγa ügei burqan gegen-ü šabi ni bolǰu terstüüd-ün ǰiryuγan baγsi-yin tarni-yi surču nom abču gen-e ...

[25] *Tegünčilen böge nügüd ǰiryuγan labari-tai qormoyibči-yin degere ni yisün kürel toli-ber daruγulǰu büseleged tala kenggerge bariǰu bögeledeg ni tere üye-eče ber bolǰu gen-e.* Für die Ausrüstung der ostmong. Schamanen, W. Heissig, Folklore Studies III/1: 1944, 43–49, Abb. 1–7. In deren Anrufungen werden die „neunfach geänderten Spiegel" erwähnt (a. a. O., 64).

[26] *Boγda neyiči toyin dalai manǰušryi-yin domoγ-i todorqai-a geyigülügči Čindamani erike,* Pekinger Blockdruck (PLB Nr. 95), 37 v: *yeke mergen qobun-tu böge tayiǰi.*

einandersetzung mit Neyiči toyin wird dort geschildert, nachdem Qobun-tu böge wütend über die Heilung der erkrankten Ongnighut-Prinzessin durch den Lama diesen herausforderte:

„..... den bösen Qobun-tu Schamanen-Tayiǰi faßte großer Neid, als er solches hörte, und voller Zorn rief er den Anwesenden allen zu: ‚Eines Tages werde ich beweisen, daß euer Lama kein Buddha ist!'

Später, eines Tages nun galoppierte der Qobun-tu böge Tayiǰi auf seinem weißen Hengst in Kreisen außen rund um das Lager des Lama. Und als er dies wieder und wieder tat, schwammen schwarze Wolken aus allen Seiten vom Wind getrieben heran, schmetterten Blitz auf Blitz wie der Drachen schreckliches, wildes Gebrüll, und mit dem strömenden Regen grollte immer wieder der Donner. Nachdem so eine kleine Weile verstrichen war, sprang der Qobun-tu böge Tayiǰi von seinem Hengst, und im selben Augenblick hörte es zu regnen auf. Rasch lief er an [das Zelt] heran, schlug den Zeltvorhang des Lama nach oben, trat ein und nahm an dessen Seite Platz.

Als er den Lama gefragt hatte: „Nun, was bin ich nun für einer?", holte der Lama lächelnd einen Donnerkeil hervor, den er in seinem roten Mönchsumhang aufbewahrte und warf ihn diesem mit den Worten: ‚Dieses setzt deiner Gewalt ein Ende' vor die Füße. ‚Damit hebst du meine Gewalt nicht auf' sagte darauf der Qobun-tu böge Tayiǰi, ‚das werde ich von neuem unter Beweis stellen!'.

Kaum waren aber aus dem Munde des Lama die Worte gefallen: ‚Ich bin ein Yogi, der durch die Segnung der drei wahren Kleinodien – des wahren Buddha, der wahren Lehre und der wahren Gemeinschaft der Gläubigen – Gewalt erlangte. Vergleichst du dich damit?', als der Schamanenprinz in Krämpfen zusammenbrach. Die Zunge quoll ihm heraus, er konnte nicht reden und zeigte das Weiße seiner Augen. Als er mit seiner Hand immer nach dem Herzen wies, befahl der Lama seinen Jüngern, ihn zu ihm zu bringen. Wie er ihn, als dies geschehen war, vom Scheitel an durch Handauflegen segnete und das Herz mit tantrischen Formeln besprach, verließ eine Schlange den Körper durch die Nase. Der Tayiǰi erhob sich dann genesen und nahm von dem Lama die Laien-Weihe entgegen. Als er sich daraufhin zur Rückkehr wendete, kümmerte er sich nicht um seinen weißen Hengst, mit dem er herbeigeritten war. So wird erzählt"[27].

[27] W. Heissig, Neyiči Toyin, Das Leben eines lamaistischen Mönches, in: Sinologica 3: 1953, 32; Engl. Übers. u. mong. Text in: Anthropos 48: 1953, 520–522.

Das Geschenk eines „blauen Stieres", von dem die Legende berichtet, wird in der Neyiči toyin-Biographie[28] als Geschenk eines alten Stieres (kögsin buq-a) durch den Tüsiyetü Khan der Khortsin verzeichnet. Andererseits haben die in der Neyiči toyin-Biographie enthaltenen ausführlichen Angaben über die ikonoklastischen Vernichtungen einer großen Zahl schamanistischer Idole[29] auch ihre Wiedergabe in der Bemerkung der Qoboγtai-Legende gefunden, wo es heißt[30]: „Daraufhin hat der im Reiche verehrte erleuchtete Buddha zehntausende Idole befriedet, und [die Schamanen] machten dann [Idole] aus Hanfschnur und Holz". Man wird die Qoboγtai-Schamanenlegende als Darstellung von bisher nur von lamaistischer Seite berichteten Vorkommen aus schamanistischer Sicht ansehen müssen.

2. *Die Herkunft ostmongolischer Onghot*

Über die Herkunft einer Gruppe von Onghot von Schamanen des Khortsin-Gebietes und seiner Nachbarn wird eine Legende erzählt, die Zusammenhänge mit der chinesischen Überlieferung über die Feldzüge des zweiten Kaisers der T'ang-Dynastie, Li Shih-min, gegen das koreanische Reich Koguryô (645–648) aufweist, die sich im Gebiet von Liao-tung abspielten[31]. Die Legende ist in mehreren Varianten bekannt geworden.

Der J̌angča böge aus dem Küriye Qosiγun, dessen Gesänge ich 1942/43 aufzeichnen konnte, erzählte folgende Version: „Zu Beginn [der Regierungszeit] des zweiten Kaisers der T'ang wurden die Mongolen des nördlichen Gebietes bekämpft. Als der chinesische Feldherr Ta doo Wang Juntze ein großes Heer genommen hatte und in die nördliche Richtung gezogen war und viele ertrunken waren, weil sie das Nordmeer nicht überschreiten gekonnt hatten, erhob der Kaiser T'ang wang diese vielen gestorbenen Krieger zu Schutzgeistern (*ongγod*) der Schamanen"[32].

In seiner Anrufung sprach der J̌angča böge von:

„Aller Onghot Ersten,
Onghot des Feldherren Haibi ..."[33],

[28] 44 v. Übers. W. Heissig, Sinologica 1953, 36.
[29] 53 v–54 r; Anthropos 48: 1953, 524–526.
[30] 144: *Egün-ü dayan törü-dü sitügdegsen burqan gegen tümen ongγod-i ni nomuγadqan. olusun modu-bar ongγod kiǰü.*
[31] D. Twitchett (ed.), The Cambridge History of China, vol. 3, Cambridge 1979, 231–235.
[32] Folklore Studies III/1: 1944, 49.
[33] A. a. O., 62.

während die weibliche Schamanin Tungčinggarbu aus dem gleichen Gebiet die:

„Vom T'ang-Kaiser
Verbreiteten Geister“ [34]

erwähnt.

Eine andere Variante dieser Legende aus dem Khortsin-Gebiet berichtet über den Ursprung von aus Metall gefertigten Onghot-Idolen: „Man erzählt, daß auf dem Feldzug des Kaisers Taitsung der T'ang-Dynastie, Li Shih-min, gegen das östliche Liao-Volk der mit der Versorgung des Heeres befaßte General Wang ǰin hô samt zehntausend seiner Krieger im Wasser des Ostmeeres versunken und verstorben ist. Die in des Wasser des Meeres sich bückend Gefallenen wurden zu Schamanen (*böge*), die sich wendend Gefallenen wurden *eliye* [35] und die um sich schreiend Gefallenen wurden zu layiǰing [36] so sagt man. Dann, als schließlich Li Shih-min das östliche Liao-Volk besiegt hatte, hat er die solcherart in das Ostmeer fallend gestorbenen zehntausend Krieger zu Onghot erhoben“ [37].

In einer Aufforderung (*urilγa*) eines Gorlos-Schamanen an die Onghot heißt es ebenfalls:

„Von der Zeit an, da das Riedgras Samen auswarf
Bis zur Zeit, da das breite Meer zufror,
Von der Zeit an, da der Kaiser ins Feld gezogen war, da
Wang ǰin ho sich umschaute und ins Wasser kam,
Wang ǰin ho aus der Zeit des Tang Taitsung.
Zehntausend Onghot von Schmieden gefertigt
… …
… …

[34] Folklore Studies IX: 1950, 196: *Tang wang eǰin-eče. Tarqaǰu yaruγsan bumbul.*

[35] Ursprünglich nur bei Kharatsin und Mongγolǰin bekannte weibliche schamanistische Heilerin (*čaγan eliye*).

[36] Aus den tibetischen Čoyiǰing-Orakeln abgewandelte männliche Beschwörer, in Mandju-Rüstung agierend, (W. Heissig, Folklore Studies III/1: 1944, 40–41; Erkimbatu, a. a. O., 547).

[37] G. Buyanbatu, 1985, 19–20: *Tang ulus-un Tayizung qaγan li ši min ǰegün liyoo ulus-tu čirigleküi ayan deyin-ü ǰam-un γudus-tu. čerig-un amu günesü-yi qamiyaruγsan qang ǰin hê gedeg ǰangǰun ni tümen cerig (20) tei-ben qamtu ǰegün dalai-yin usun-du ǰibbüǰü unaγad üküγsen gen-e. gekü degen. dalai-yin usun-du böküyiǰü unaγsan ni böge. ergiǰü unaγsan ni eliye bolǰu. šaγǰalaǰu unaγsan ni layičing bolǰu gene. egün-dü. Li ši min ǰegün liyoo ulus-i daruγsan-u següler. ǰegün dalai-du inggiǰü unaǰu üküγsen tümen čerig-i ongγod-iyer ergünǰilegsen gen-e.* Ähnlich bei Erkimbatu, a. a. O., 531.

Bis zur Zeit des Väterchen Qoboγtu
Zusammengebrachte Zehntausend Onghot, küi γuyang γuyang!
… …
… …
Onghot-Idole der Ongqur-Ghorlos …“ [38].

Eine Legende über den Ursprung der chinesischen Mandju-Banner erzählt den gleichen Vorfall genauer. Auf dem Rückzug von der Kampagne in Korea werden zur T'ang-Zeit Soldaten ausgesandt, um zu erkunden, ob ein den Weg sperrender tiefer Fluß zugefroren ist. Da es hoher Sommer ist, melden sie erstaunt, daß dies nicht der Fall ist, und werden dieser Meldung wegen mit dem Tod bestraft. Der nächste ausgeschickte Erkundungstrupp meldet aus Angst vor dem gleichen Schicksal, der Fluß sei zugefroren, obwohl dies nicht zutrifft. Als die Armee aber sich dem Fluß nähert, ist dieser im Sommer gefroren; mit dem General an der Spitze überquert die Armee das Eis, doch als sich der General umdreht und rückwärts schaut, schmilzt das Eis, und Tausende ertrinken.

Später sendet der General, der das Ufer erreicht hat, eine Schamanin, die mit ihrem Trommeln die toten Soldaten aus dem Wasser holt, deren Seelen dann die Schamanen der chinesischen Mandju-Bannerleute werden [39].

Hinter dieser in der Legende der mongolischen Schamanen wie der chinesischen Bannerleute zu erkennenden Motivkontamination verbirgt sich

[38] Erkimbatu, a. a. O., 531:
Ölöng ebesü ürelekü üyes-eče
Örgen dalai köldekü tere čaγ-tu
Eǰen qaγan morilaqu üyes-ečе
Ergiǰü qaraγad usul boluγsan
Wang ǰin hê
Tang tayizung qaγan-u üyes-eče
Wang ǰin hê
Darqan baγuγsan tümen ongγod
… …
… …
Qoboγtu abu-yin üye boltala
Qolbon baγuγsan tümen ongγod
küi γuyang γuyang
… …
… …
Ongqur γorlos-un ongγod sitügen …

[39] O. Lattimore, Wulakai Tales from Manchuria, in: Journal of American Folklore 1933; Mongol Journeys, New York 1941, 118–119; W. Heissig, Folklore Studies III/1: 1944, 49.

die Erinnerung an reales historisches Geschehen. Nach zwei Monaten Belagerung im Liao-tung-Gebiet im Jahre 645 befahl der T'ang-Kaiser Li Shih-min den Rückzug aus Angst vor dem Beginn des Winters. Auf dem Rückzug wurde trotzdem der größte Teil der T'ang-Armee in Schneestürmen vernichtet[40]. So dürfte es sich um alte, auf das Liao-tung-Gebiet begrenzte Überlieferungen handeln. Doch ist auch ein Einfluß der durch die Rhapsoden verbreiteten Übersetzungen chinesischer Werke, vor allem historischer Romane wie das *J̌egün liyoo ulus-i toγtaγaγsan*[41] über die T'ang-Zeit[42] denkbar. Auf diese literarischen Einflüsse aus der oralen Erzähltradition im ostmongolischen Gebiet weist die Erwähnung von achtundzwanzig heldischen Vertrauten (*ideten*) des T'ang-Kaisers in einer Version der Onghot-Legende, in der der General Wang ǰin hê als der fünfte Held der achtundzwanzig Tapferen genannt wird[43]. Die mongolischen Erzähler (*quγurči*) zählen nämlich in den Heft-Erzählungen (*bensen üliger*) achtundzwanzig historisch nicht belegbare Helden der Gründungszeit der T'ang-Dynastie auf, die Wiedergeburten von achtundzwanzig Gestirnen sind. Deren fünfter wird dort Wang ke ǰun genannt[44].

3. Die J̌ayaγači-Legende

Im schamanistischen Pantheon der Khortsin-Mongolen nimmt eine Schutzgottheit der Pferdehirten, die J̌ayāči genannt wird, eine besondere Stellung ein. Über sie ist eine Legende verbreitet, die erst in jüngster Zeit aufgezeichnet wurde und die Entstehung dieser numinosen Gestalt von einem alten Pferdehirten ableitet.

„Einst einmal in längst vergangener Zeit gab es einen Fürsten. Dieser Fürst hatte einen J̌ayaγači genannten Pferdehirten. Dieser Pferdehirt J̌aya-

[40] The Cambridge History of China, vol. 3, part 1, 234.

[41] Auch *Tang ulus-un siuvei li-yin ǰegün liyoo-yi töbsidkegsen:* Kökehota, Bibl. der Innermong. Akademie f. Gesellschaftswissenschaften, sub O 1031; Univ. of California, Berkeley; Leningrad. A. G. Sazukin, Mongol'skie rukopisi i ksilografy, postupivsie v Aziatskij Musej Rossijskoj Akademii Nauk ot B. Ja. Vladimircova, in: Mongolica, Moskau 1986, 293, Nr. 118.

[42] Quγurči-yin daγulaǰu ügülekü, Kökehota 1980, 321. B. L. Riftin – V. I. Semanov, Mongol'skie perevody starinnych kitajskich romanov i povestej, in: Literaturnye svjazi Mongolii, Moskau 1981, 253.

[43] Erkimbatu, a. a. O., 532: *qorin naiman ideten-ü tabtuγar bayatur da doo süve pu wang-ǰin hê.*

[44] B. L. Riftin, Der Erzähler D. Cend aus Ulan-Bator und sein Repertoire, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I, Wiesbaden 1981, 140–141; Cend stammt aus dem ostmongolischen Üdzümüčin-Gebiet.

γači nun war ein äußerst fleißiger Arbeiter und war gut und lieb zu seiner Herde. Der alte J̌ayaγači hat sein ganzes Leben lang die Pferde beaufsichtigt. Als es ans Sterben ging und das Leben zu Ende war, sagte er als letzten Willen zu dem Fürsten: „Nachdem ich gestorben bin, laß mir die Kleider anziehen, die ich getragen habe, wenn ich zu meiner Herde ging, laß mich mit der Urgha[fangstange] stützen und mein falbes Pferd reiten. Setzt mich bei an den Erdeni bumbai-Berg gelehnt und mit Blick auf den Altan bumbai-Berg!".

Vom Fürsten wurde übernommen, J̌ayači auf die Weise beizusetzen, wie es sein letzter Wille gewesen war. Als dann aber viele Monate nichts geschah, hat jede Nacht ein Mensch die Pferde des Fürsten zum Altan-bumbai-Berg und zum Erdeni-bumbai-Berg getrieben, und über nicht lange begann in der Herde das Sterben. Daraufhin ließ ihn der Fürst auf einer Kuhhaut abbilden, trug diese in das Haus und opferte. Von da an hat kein Mensch mehr die Pferdeherde des Fürsten hin- und hergetrieben, und augenblicklich war überwunden, daß die Pferde starben und ihnen ein Übel geschah"[45].

Hinter der Anweisung des sterbenden J̌ayaγači, ihn auf das Urgha-Stangenlasso gestützt (wtl.: *toquyilaγulǰu* – „auf die Ellbogen, an den Ellenbogen gestützt") beizusetzen, verbirgt sich ein Hinweis auf die alte Sitte, Schamanen aufrecht sitzend mit einem Pfahl gestützt beizusetzen[46].

[45] G. Buyanbatu, Mongγol-un böge-yin šasin-u učir, Hailar 1985, 73–74: *Erte uridu-yin čaγ-tu nigen noyan bayiǰi. tere noyan-du ǰayaγači gedeg neretei nige (74) aduγučin-tai. aduγučin ǰayaγači bol tuyil-un aǰilči ködelmöriči büged aduγun-daγan masi qayira-tai bayiǰai- nasun tursida aduγu qariγuluγsan ene ǰayaγači ebügen. beye ečüslen ami talbiqu üye-degen. namayi ükügsen-ü qoyin-a. minu aduγun-du yabuqu-du emüsdeg qubčasu-yi emüsküljü. uryа-yi toquyila-γulju. siryа mori-yi mini unuγulju. erdeni bumbai aγula-yi tüsi-gülün altan bumbai aγula-yi qaraγuljǔ talbiγarai. kemen noyan-du geriyesüljei.*
Noyan-ača ǰayaγači-yi geriyesülegsen yosuγar ni orosiγulba. inggiged demei kedün sar-a boluγsan ügei. söni büri nigen kümün noyan-u aduγu-yi altan bumbai. erdeni bumbai aγula-du daγaqu boluγsan büged udal ügei aduγun-duni basa ükül oroǰu. Egün-dü tere noyan-ača ǰayaγači-yi üker-ün arasun-degere körügleged ger-tegen abačin takiǰu. Tegün-eče qoyisi. noyan-u aduγu-yi nasi časi daγuqu kümün ügei boluγsan mörtegen aduγu-yi üküǰü qoroqu-ban buliγsan gen-e. Eine weitere Version der Legende über den J̌ayaγači abu, in der dieser Sampil genannt ist und sein Herr Tasil, bei Mansang, Mongγol böge mörgül-ün sitügen ba takilγa-yin yosun, in: Öbör mongγol-un yeke suryaγuli erdem sinǰilegen-ü sedkül (Kökehota) 1987: 1,15–16. Für Sambal auch Rintchen, Materiaux III, 1975, 4.

[46] Darüber wird von dem einstigen Mitarbeiter der Sven Hedin-Expeditionen 1933–1935, Georg Söderbom (nachgelassene Aufzeichnungen) berichtet: „When a Shaman dies his body is at times placed on the plain in a sitting position; in order to keep the body in this position as long as possible a wooden peg is driven into the ground and then the body is

Aus dem Khortsin-Gebiet sind mehrere Anrufungen dieser Schutzgeist-Erscheinung aufgezeichnet worden, die unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt sind[47]. Vor allem aus dem Darkhan-Banner der Khortsin liegen Aufzeichnungen von Anrufungen des J̌ayaγači abu vor, die auf Gesängen des 61-jährigen Böge Buyankesig, des Böge Li sing und das J̌ana baγatur böge aus den letzten Jahren (um 1982) beruhen[48].

In diesen wird die Bestätigung der Angabe über die Anfertigung einer bildlichen Darstellung in der oben behandelten Ursprungslegende, ein Abbild des J̌ayaγači abu auf oder aus Stoff erwähnt:

„Der du auf Stoff abgebildet bist,
Dein ganzer Körper ist ein Khadagh!“[49]

oder man verehrt ein gezeichnetes Bild:

„Ich bete zu deinem gezeichneten Abbild“[50].

Ebenso wie in der Beschreibung des Onghot-Idols der Emegeljin eke in der Tsakhar Schamanen-Chronik[51] es von deren Augen heißt, diese seien aus „schwarzen Beeren“ gemacht, heißt es auch hier von den Abbildern des J̌ayaγači abu:

„Dein ganzer Körper ist aus Stoff,
Deine hervorstehenden Augen sind schwarze Beeren“[52].

Doch auch an eine puppenähnliche Abbildung wird gedacht, wenn es heißt:

„Deine eingesäumte und gestaltete Figur
Ist in Gestalt und Zeichnung eingeflossen,
Die Ränder sind exakt, beide,

placed on this peg which goes into his rectum so in the sitting posture the dogs and wild animals will not touch it.“

47 *J̌ayaγači abu-du ǰalbariqu; J̌ayaγači takiqu; J̌ayaγači sergüčekü.*

48 Aufzeichnung mit Noten, *Buu yü lin, Mongγol böge-yin uraliγ-tuqai tökün tanilčaγulγa,* in: Tala-yin subud, 1982:1, 34–36; G. Buyanbatu, 1985, 78.

49 *Bös-ün degere körügelegsen, Qamuγ beye-čini qadaγ yum (J̌ayaγači abu-du ǰalbariqu).*

50 *J̌iruγ körüg-tü čini ǰalbarin-a.*

51 W. Heissig, Anthropos 48: 1953, 503: *qara lündung ber nidün kiǰü,* Ordos: Lon t'on graines d'un arbre qui sont d'un beau noir (A. Mostaert, DO, 447).

52 *Büküli beye čini bös yum.*
Bülteyikü nidü čini lüngdüng yum (J̌ayaγači takiqu); Mansang, J̌ayaγači tayiqu yosun-u ǰokiyal, in: Mongγol-uran ǰokiyal-un teüke, Kökehota 1984, 154.

Von Mädchen genäht worden.
Dein Pferd und Abbild, diese zwei
Haben wir mit dem braunroten Kleid gefertigt
... ...
... ...
Deine große Gestalt
Haben wir Schamanen gefertigt“[53].

Die ikonographischen Angaben in den Anrufungen schildern den J̌ayaγači abu mit der Legende übereinstimmend als Reiter mit Pfeil und Bogen:

„Zur Stunde, da der Morgen graut,
Das weite Fellkleid über die Schulter gelegt,
Dein dreijähriges Ross reitend,
Während du die hohe Urgha[stange] hinterhergezogen“[54],

oder:

„Mit dem Pfeil an der Flanke
Mit dem Taschentuch über der Hüfte,
Herr der Viehherde, Väterchen J̌ayaγači“[55].

Eine ähnliche Herstellungsangabe findet sich in einer Anrufung des J̌ol ǰayaγači, die im Sili-yin γool-Gebiet aufgezeichnet wurde:

53 *Köbegeleǰü körüglegsen körüg čini*
Körüg yaγa qoyaγula-yi čini
Keüken kümün-iyer oyuγuluγsan
Külüg ǰiruγ qoyaγula-yi čini
Küreng debeltü bida bütügegsen
... ...
Büdügün yeke körüg-yi čini
Böge ner bida bütügegsen ...
Mansang, 1984, 140, 145; Buyanbatu, 1985, 95.

54 *Ür-ün gege oroqu-yin üye-dü*
Örgen daqu-ban kedüregsen
Üriye mori-ban külüglesgsen
Ündür uraγa-ban čirügsen (J̌ayaγači sergügekü).
Varianten Tayiji Udai/Mansang, Mongγol böge mörgül ba böge-yin uran ǰokiyal-un taqai ügülekü ni, in: Altan tülkigür, 1985, 6: 60–61.

55 *Sübege-degen ben sumu-tai*
Sügüǰin degere-ben alčiγur tai
Sürüg mal-un eǰen ǰayaγači abu-a (J̌ayaγači takiqu). Ähnlich auch in einer Anrufung des J̌ayaγači abu aus dem ostmongolischen Küriye-Banner (Rintchen, Materiaux III, 1975, 5; übers. M.-D. Even, Invocations chamaniques mongoles, Paris 1987, 46; Dr.-These).

„Zur Anfangszeit
Auf Leder abgebildet,
Zur Zeit der bunten Kleider[56]
Lebensgleich auf Stoff gefertigt“[57].

Der J̌ayaγači abu wird auch als „Grauhaariger alter Vater“ – Buγural ebügen – angesprochen.

Schließlich findet sich aber die Erklärung für den in der Legende ausgesprochenen Wunsch des J̌ayaγači abu, nahe der Heimatberge zur Verwesung ausgesetzt zu werden, in einigen der Anrufungen. Der J̌ayaγači abu ist nämlich in diesen als felsgeboren, von den Bergen gekommen, herbeigeleitet oder abgesplittert, der gleichen Herkunft also wie eine Reihe der Heroen der mongolischen Heldendichtung, die die Verbindung zwischen dem Kult der Berggottheiten und der Schamanen-Ahnen herstellt[57]:

„J̌ayaγači-Väterchen, aus den Felsen des kostbaren Berges
zerbrechend herausgekommen,
... ...
[J̌ayaγači-Väterchen], herausgesplittert aus der Mitte
des Felsenberges ... ...“[58]

oder:

„J̌ayaγači-Väterchen, herausgeschritten
Aus dem Goldenen Bumbai Berg.
J̌ayaγači Väterchen, gekommen
Pferdeherden und Vieh zu hüten,
J̌ayaγači-Väterchen, stürzend gekommen
Aus den tiefzerklüfteten Berg ...“[59].

[56] *Alaγ debel, Alaγ-i büselegsen böge* ist die Bezeichnung für die Zeremonialtracht der Schamanen, cf. *eriyen debel* in derselben Bedeutung. (Sili-yin γool-un erdenis-ün degeǰi, 1, 1983, 258; Mansang, 1984, 153: *amatu bös-tü bosqaba*).

[57] W. Heissig, Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil II, Wiesbaden 1982, (As. Fg. Bd. 73), 16–36.

[58] *Erdeni aγula-yin qada-ača*
Ebdereged γaruγsan ǰayaγači abu
... ...
Qada aγula-yin dumda-ača
Qaγaraγad γaruγsan ǰayaγači abu ...
Khortsin (Darkhat-Schamanen).

[59] *Altan bumbai-yin aγula-ača*
Alquγad γaruγsan ǰayaγači abu
Aduγu mal qoyaγula-yi

In der Anrufung aus dem Sili-yin γool-Gebiet, die die Verehrung des J̌ayaγači abu auch in diesem südmongolischen Gebiet bezeugt, heißt es ebenfalls:

J̌ayaγači, herausgeborsten
Aus dem Khan Bumbai-Berge
... ...
J̌ayaγači, zurückgekommen
Vom Erdeni bumbai-Berge,
Um seine Rinder und das Jungvieh zu sehen“[60].

Hier ist der Pferdehirt zum Herrn und Schutzgeist aller fünf Arten von Vieh geworden. Bei den Burjaten gilt der Ataγa tngri als Schutzgott der Pferde[61], der diese vor Krankheiten bewahrt:

N. Poppe hat als erster auch Anrufungen beschrieben, in welchen eine Pentade von mongolischen Gottheiten, bestehend aus Ataγa tngri, Kisaγa tngri, Möngke tngri, Milaγa Miliyan tngri und J̌ayaγači tngri[62] auftritt. Er hat damals schon den Gedanken geäußert, es handle sich bei diesen Gottheiten nur um Synonyme für den Köke möngke tngri; dieser Gedanke bestätigt sich immer mehr[63]. Meist treten diese „späteren Verselbständigungen (Hypostasen)“, wie sie S. Ju. Nekljudov[64] bezeichnet, in Fünfzahl auf. Im Ordosgebiet erinnerten sich Leute eines Rauchopfers, das den „fünf“ J̌ayaγan tngri gewidmet war, *J̌ayaγan tabun tngri-yin sang*[65].

Angqarčin iregsen ǰayaγači abu.
Köndei-yin gün aγula-ača
Körbeged γaruγsan ǰayaγači abu
(Khortsin-Darkhat-Schamanen; Varianten Buu Yü Lin, 1982, 34–35; Buyanbatu, 1984, 78).

[60] *Qaγan bumbai-yin aγula-ača*
Qaγarču γaruγsan ǰayaγači
... ...
Erdeni bumbai-yin aγula ača
Ergiǰü iregsen ǰayaγači.
Üre üker qoyar iyan
Üǰekü-ber iregsen ǰayaγači (Sili-yin γool ... degeǰi 1983, 251).

[61] N. Poppe, Letopisi chorinskich burjat (Trudy Inst. Vost. IX: 1925, 93.)

[62] Opisamie 1932, 155–163.

[63] C. R. Bawden, A prayer to Qan Ataγa tngri, in: CAJ XXI: 1937, 185–207; W. Heissig, Ein innermongolisches Gebet zum Ewigen Himmel, in: ZAS 8: 1974, 525–561.

[64] Mify narodov mira, II, Moskau 1980, 502.

[65] Ordus-un soyol-un öb, o. J. u. O., 177. So auch in einer Anrufung aus dem Khobsoghol-Gebiet (Rintchen, Materiaux III, 1975, 99).

In solchem Kontext erhält die Schamanenlegende über den J̌ayaγači abu besondere Bedeutung, denn sie stellt eine lokale Ausformung dieser numinosen Gestalt dar. In ihr vermischen sich Züge der Schicksalsgottheit J̌ayaγan tngri[66] mit der des Grauhaarigen Alten und des Čaγan ebügen[67] mit der im Epos so prominenten Gestalt des alten, treuen Pferdehüters, des Aksaqal.

Da die bekannten Anrufungen des J̌ayaγači abu frei von lamaistischen Überlagerungen sind, wird man auch für die den Geist von Viehzüchtern aufweisende Legende ein hohes Alter annehmen dürfen.

4. Andai und Andai-Legenden

Die Andai-Legende erklärt die Entstehung der als Andal daγulaqu – „Andai-Singen" bisher nur aus den ostmongolischen Gebieten der Gorlos, Küriye, Mongγolǰin und Khortsin bekanntgewordenen Heilpraktik nervöser Störungen und Geisteskrankheiten bei jungen Frauen. Es handelt sich dabei um ein Formen psychoanalytischer Gruppentherapie vorwegnehmendes gemeinsames Einwirken und Singen einer größeren Gruppe von Laien unter Führung eines Schamanen oder der schamanenähnlichen Daγuči mittels Rundtänzen. Darüber liegt eine Reihe von Befragungen von Teilnehmern, Erinnerungen und Berichten[68] vor, die die Ausübung dieser Heilmethode noch für die vierziger Jahre unseres Jahrhunderts belegen.

In den meisten Legenden wird von der Erkrankung eines jungen Mädchens berichtet, das Kind alter Eltern[69] ist oder mutterlos. Der Vater fährt das Kind, um Heilung zu suchen, auf seinem Karren in die Fremde; unterwegs bricht in der Steppe oder im einsamen Dünengebiet Achse oder Rad

[66] A. S. Kičikov, Archaische Motive bei der Herkunft des Helden und ihre Umbildung in den J̌angγar-Versionen, in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil III, Wiesbaden 1985, 301–372.

[67] A. Sárközi, Incense-Offering to the white old Man, in: Documenta Barbarorum, Wiesbaden 1983, 359–367; W. Heissig, Eine Anrufung des „Weißen Alten", in Folia Rara, Wiesbaden 1976, 51–61; Einige Bemerkungen zum Kult des „Weißen Alten" (Čaγan ebügen), in: Orientalia Iosephi Tucci Memorial dicata, II, Roma 1987, 589–616.

[68] Unveröffentlichter Augenzeugenbericht von Manǐjab über Andai im Küriye-Gebiet 1945; Anonyme Darstellung in Erten-ü udqa ǰokiyal, o. J., Kökehota, 305–329; Erkimbatu, a. a. O., 550–557; Li Šu J̌en/Wang J̌ung Ho/Oyun, Mongγol ündüsüten-ü arad-un daγuu böǰig-un uraliγ-„Andai"-yin tuqai bayičaγalta-yin medegülülte, in: Tala-yin subud 1982, 1, 64–79; G. Buyanbatu, a. a. O., 1985, 62–66; Čigči/Tačid Baγatur, Andai, Kökehota 1984.

[69] Die Abkunft von alten, bisher kinderlosen Eltern ist ein in der mongolischen Volkserzählung und den mongolischen Epen beliebtes Motiv.

des Wagens, schließlich gesundet das Mädchen durch das frohe Singen. Als Herkunftsort der Erkrankten wird das Gorlos-Gebiet am Sungari-Fluß[70], das Mongγolǰin-Gebiet[71] und auch das Khalkha-Gebiet[72] genannt, aus dem die Frau des Mil boγda stammt, der in einer Erklärung mit einem rǰe bcun dam pa Khutukhtu gleichgesetzt wird. In den meisten Fällen liegt der Ort der Heilung im Küriye-Gebiet[73], das dem Mongγolǰin-Gebiet am nächsten liegt.

Eine andere Version spricht nur vom Transport von beschmutzten, unreinen Gegenständen (*maγu buǰar*)[74] oder von Teufeln und Dämonen (*čidkür simnu*)[75] auf einem Wagen in andere Gebiete, von wo sie das Mongγolǰin- und Küriye-Gebiet kontaminierten, dann aber auch singen besiegt wurden.

Die in den verschiedenen Versionen der Legenden geschilderten Vorfälle und Heilungen werden in das Ende der Ming-Dynastie oder den Beginn der Mandju-Herrschaft im 17. Jhdt. verlegt. Eine Fassung der Legende, die von mehreren Leuten im Küriye-Qosiγu erzählt wurde, lautet[76]:

[70] Manǐjab, a. a. O.; Li Šu J̌in, 1982, 66; Čigči u. a., 1984, 5–6.

[71] Li Šu J̌en, 1982, 65–66; Čigči u. a., 1984, 7.

[72] Li Šu J̌en, 1982, 67.

[73] Manǐjab, a. a. O.; Li Šu J̌en, 1982, 68; Čigči u. a., 1984, 7.

[74] Čigči u. a., 1984, 8.

[75] Li Šu J̌en, 1982, 67.

[76] Mitgeteilt von Manǐjab.
Ming ulus-un ečüs. čing ulus-un ekin-ü üye-dü. Sungγari müren-i köbegelen nutuγlaγsan γorlos ayimaγ-un ǰiryal gedeg yadaγu ebügen-ü „olaγan degere ben talbibal aldaqu bolban. amandaγan emgübel ayusqu bolbau?" geǰü engküreyilen qayiraladaγ γaγöaqan ökin subud ni genetde ebedčilebe. J̌iryal ebügen ǰegün baraγun süme keyid-i daγustala küǰi ǰula asqaγan ǰalbariǰu daγad qaγsan bolbaču Subud keüken-ü ebedčin ilarai bolqu ügei tula
J̌iryal ebügen dotora-ban boduγsan ni.
Qosiγu-yi baratala toγuriǰu üǰey-e!
Qormusta-yin kiǰaγar kürtel-e yabuǰu üǰey-e!
Qayiran ökin-ü ebedčin ilarai bulčibal
Qubin-u sanaγan sedkil mini güicečin-e!
inggiǰü dotora-ban bodoǰu muquliγ tergen degere-ben qayiratu ökin-iyen sayulγaǰu. baraγun ǰüg burqan-u oron -i ǰiγaǰu ayan ǰam-i kögegebe. qoriγad qonoγ-un ayan ǰam-du multuγ šar ni yadaraγad. muquliγ tergen-ü kürdün-ü kegesü n „tamu-yin čaγan" gedeg qorčin nutuγ-un mangqan dumda multurčiǰai. odo yaγakiqu bui? J̌iryal ebügen arγa baraqu-daγan eligen-u oγosur ǰirüken-ü sanǰilγa metü ökin-iyen örübdüged ebderkei tergen-ü ben yadaγur toγoriǰu daγularun. J̌iryal ebügen-ü inggiǰü uyaraltai büged ünenči sedkil-iyer böǰiglen daγulaqu-dur ökin-ü sedkil uyaraǰu. tangγayin kebteǰü bayiγsan oro-ača ban öndeyin bosču ireged ebügen abu-ban daγaǰu muquliγ terge-yin yadaγur toγurin böǰigleǰü daγulaba.
Yaγ tariyan degere-eče bučaǰu yabuγa tariyačin bolul mal sürüg-eče ben qariǰu irekü malčin ni

„Zu Ende der Ming-Dynastie, am Anfang der Ch'ing-Reiches, sagte der arme alte J̌irγal von dem am Ufer des Sungari-Flusse wohnhaften Gorlos-Aimakh: ‚Wie kann ich etwas verlieren, wenn ich es auf meine Handfläche tat, wie kann ich etwas auflösen, wenn ich den Bissen im Mund habe?', als seine überaus geliebte einzige Tochter Subud plötzlich erkrankte. Obwohl der alte J̌irγal die Klöster im Osten und Westen bis zum Ende hin, Räucherstäbchen und Lichter brennend und betend, anrief, die Krankheit des Mädchens Subud aber nicht besser wurde, dachte der alte Subud bei sich: ‚Ich will in den Bannern herumziehen und sehen, will bis zur Grenze von Hormusta's [Land] gehen und sehen. Wenn nur die Krankheit der lieben Tochter zu Ende geht, soll das meinen bescheidenen Absichten genügen!', und so denkend ließ er seine geliebte Tochter auf seinem Radkarren niedersetzen und begann seine Reise, die Richtung nach Buddhas Sitz im Westen einschlagend. Nachdem nach zwanzig Tagen und Nächten Reise der Zugochse erschöpft war, brachen inmitten des ‚das Weiße der Hölle' genannten Sandgebietes des Khortsin-Landes [auch] die Speichen des Wagenrades. Was nun zu tun? Am Ende seiner Weisheit erbarmte sich J̌irγal seiner gebrochen darniederliegenden Tochter und umkreiste singend den zerbrochenen Wagen außen herum. Wie nun der alte J̌irγal so traurig aufrichtigen Sinnes tanzte und sang, erweichte dies den Sinn der Tochter. Sie erhob sich von dem Platz, an dem sie darniederlag, folgte ihrem Vater und tanzte singend außen um den Radkarren.

Gerade dies sahen die von ihren Äckern heimkehrenden Bauern oder von den Viehherden zurückkommenden Hirten, und es rührte auch ihre Herzen. Mit stampfenden Füßen fingen [auch] sie an zu tanzen und ihre Stimmen im Gesang zu vereinen. Der Lärm solchen Singens und Tanzens ließ nun aus dem ganzen Körper des Mädchens Subud Schweiß strömen, das gelblichgrau gewordene Gesicht erhielt eine rote Färbung, und die Krankheit war geheilt. Diese freudige Kunde verbreitete sich aus dem Mund des alten J̌irγal bei hunderten und tausenden weiter.

Dadurch, daß die rings um Čaγan mangqa, die weißen Dünen, seßhaften Khortsin-Mongolen die Nachricht bestaunten und besprachen, ist im

egün-i üǰeged bür sedkil ködelǰü. köl daγari-γulun böǰigleǰü. qoγulai neyilegülün daγulaǰu ekilegsen ni.
Inggiǰü daγulan böǰigleskü-yin daγu. Subud keüken-ü qamuγ beye-eče kölüsü asqaraǰu. siralan barǰayiγsan čirai ni ulabtur sayin öngge γarču. ebedčin ni ilarai bolǰai. Enekü bayar-un medege ni J̌irγal ebügen-ü aman ača ǰaγu mingγan-u dumda ulamǰilan tarqaba. Čaγan mangqa-yi toγuriǰu saγurisiγsan qorčin Mongγolčud sonirqal γayiqaǰu kelečekü-yin ǰergecegeber. amidural üiledbürilel-ün iyen čilüge ǰabsar-tu andai daγulal nayaduqu bolǰai …

Laufe ihres Lebens und Wirkens das Andai-Singen auch zum Spiel geworden …".

Der Erzähler bezieht sich im letzten Satz auf die heutige Sitte, gemeinsames Tanzen und Singen Andai zu nennen.

Eine andere Version der Legende endet mit der deutlichen Feststellung: „Die Krankheitsbehandlung *andai daγulaqu* – Andai-Singen hat damit ihren Anfang gefunden (*andai daγulaqu ebedčin ǰasaqu yabudal ču ekileǰü egüsügsen bayina*)."

Das „Andai-Singen" – Andai daγulaqu, über dessen Ursprung die Andai-Legenden handeln, wurde zur Behandlung der Symptome der Uruγ andai – „Familien-Andai" – genannten Krankheit angewandt. Davon wurden nur junge Frauen vom achtzehnten Lebensjahr an, aber auch nicht älter als fünfundzwanzig Jahre, befallen, die lustlos wurden, nicht mehr essen wollten, Liebeskummer hatten, kinderlos und ohne Anschluß waren oder an Schwangerschaftsbeschwerden litten. Vom Uruγ andai, der „Familien-Krankheit", unterschieden ist das Ada andai, womit alle Arten von Geisteskrankheiten, vor allem deren gewalttätige Formen, bezeichnet wurden. Aber so wie diese wurde auch die als „Familien-Krankheit" (*uruγ andai*) bezeichnete Schwermut als von Dämonen und Teufeln (*ada čidkür*) hervorgerufen geglaubt, dem Altan čabču abu (Väterchen Goldaxt), dem Mönggün čabču eǰi (Mütterchen Silberne Axt), dem Qamar ügei qaliγutai aqa (Älterer Bruder, nasenloser Treuloser) und der Qungsiyar ügei quliγutai bergen (Schnauzenlose Schwägerin mit den gestutzten Ohren), die ein Teil der bei er Andai-Behandlung gesungenen Lieder nennt[77].

Beim Auftreten der Symptome der Uruγ andai-Krankheit wurde der Schamane gerufen, um eine Diagnose zu stellen[78]. Die Behandlung begann dann mit Belehrungen durch den Schamanen und mit dessen Aufforderungen an die Kranke, wieder gesund zu werden. Diese sitzt dabei auf einem flachen Brett (*badang*) mit gelösten Haaren und hält Räucherstäbchen in den Händen, während der Schamane von jeder Seite her auf die Kranke singend einredet. Die bohrenden Fragen haben die Aufgabe, durch Spott und Beleidigungen die Kranke zu Reaktionen herauszufordern[79]. An diesem Frage- und Antwortspiel nehmen die in einem dichten Kreis um die Kranke herumstehenden Angehörigen und Bewohner der Niederlassung teil. Sie imitieren die Tanzschritte des Schamanen, wobei die Kranke, teilweise gewaltsam, gezwungen wird, am Tanz im Kreis eben-

[77] Erkimbatu 1982, 552.
[78] *Üǰügülün …*
[79] Buyanbatu 1985, 61–63.

falls teilzunehmen. Ein besonders eindringlich von vielen Leuten gesungenes Lied soll die Kranke aus ihrer Teilnahmslosigkeit aufrütteln. Sobald nun die Kranke die Räucherstäbchen, die sie in der Hand hält, verliert, den Kopf hebt und am ganzen Leib zu zittern beginnt, wird sie von zwei Leuten an beiden Händen gefaßt und in den Kreis der Tanzenden gezogen. Schweißausbrüche der nun mittanzenden Kranken werden als Zeichen beginnender Heilung angesehen[80]. Die dabei gesungenen Lieder sind bereits in größerer Zahl publiziert[81] und bilden eine wichtige Voraussetzung für die nun beginnende Analyse dieser schamanistischen Praktik.

Neben den Schamanen übten auch die sogenannten, meist weiblichen Daγuči (Sängerinnen) solche therapeutische Tätigkeiten aus bei geistigen Erkrankungen. Die Daγuči besaßen ebenso wie die männlichen und weiblichen Schamanen (*böge* und *iduγan*) Ongghot-Idole, die sie auch anriefen, Trommel oder Zimbel schlugen, aber keine Schamanenkleidung (*quyaγ* und *qormoyibči*) trugen. Sie waren schwarz gekleidet, trugen ein schwarzes Tuch in der Hand und hatten die Haare in drei lange, bis auf die Fersen herabhängende Zöpfe geflochten.

Sie heilten auch andere Krankheiten analog zum Andai-Ritual der Schamanen durch argumentierende Gedichte. Der Überlieferung zufolge sollen sie bis vor hundert Jahren besonders im Mittelbanner der Khortsin sehr zauberkräftig gewesen sein und vermochten Regen und Sturm zu machen und Verrückte und Tobende mit Erfolg zu besänftigen[82].

Die Andai-Behandlung des gemeinsamen Singens und Tanzens hat eine Parallele in der von den Schamanen der im Amurgebiet lebenden Nivkh berichteten Auffassung, daß sich an der Schamanenkrankheit leidende künftige Schamanen, die während er Krankheit nicht essen, durch Singen selbst heilen[83].

Es gibt einige Indizien, daß der Brauch der Andai-Therapie nicht auf den ostmongolischen Schamanismus beschränkt ist. Ein Bericht aus dem Anfang des 20. Jhdts., den N. Krotkov über den Schamanismus bei dem nach Sinkiang verpflanzten Mandju-Stammes der Sibe gegeben hat, erwähnt eine Behandlungsmethode von Hysterie ähnlichen Erkrankungen bei Frauen durch eine Daoči ~ Dooči < mong. Daγuči ~ Duuči genann-

[80] Erkimbatu 1982, 552–553.
[81] Čigči/Taǰid/Baγatur 1984, 89–180 mit Notenbeispielen.
[82] Erkimbatu 1982, 549.
[83] E. A. Krejnovič, Nivkhi, Moskau 1973, 441, zitiert bei L. Delaby, Shamans and Mothers of Twins, in: M. Hoppal (ed.), Shamanism in Eurasia, part 2, Göttingen 1984, 222.

ten Mann, der meist ein Gehilfe eines Schamanen ist[84]. Die dabei um 1909 angewandten Methoden ähnelten den von ostmongolischen Andai-Schamanen und Daγuči berichteten Formen. Der Daoči trieb die Erkrankte mit einer Peitsche rund um ein auf dem Boden liegendes Wagenrad. Er sang improvisierte, die Frau verächtlichmachende und herausfordernde Verse. Die im Kreis herumstehenden Leute nahmen an den Versen regen Anteil und verhinderten das Ausbrechen der Frau aus dem Kreise, die gezwungen wurde, immer weiter um das Rad herumzulaufen.

Es ist von den Sibe keine Legende über den Ursprung dieser Krankheitsausbreitung bekannt, aber es muß darauf hingewiesen werden, daß das Rad, das von der Frau umkreist werden muß, Assoziationen zum Achs- oder Radbruch des Wagens in der mongolischen Andai-Legende herstellt. Die Sibe sind seit 1764 aus ihrem alten Verbreitungsgebiet am Nonni-Fluß in der Mandjurei, wo sie Nachbarn der Khortsin waren, in das Sinkiang-Grenzgebiet am Oberlauf des Ili-Flusses umgesiedelt worden[85]. Ihr kultureller Kontakt mit den Khortsin-Mongolen war eng, teilweise lebten sie in den Haushalten des Khortsin-Adels als Diener. Kaiser K'anghsi hielt Teile der Sibe im Kirin-Gebiet für Mongolen[86], so eng war ihre Verbindung mit den Mongolen. Die 1764 nach Sinkiang übergesiedelten Sibe müssen diese den Andai-Praktiken so ähnliche Daoči-Behandlung schon aus ihrem alten Verbreitungsgebiet aus der Mandjurei nach Sinkiang mitgebracht haben.

Schwache Anzeichen einer noch älteren ritualistischen Grundvorstellung sind auch in den Behandlungsformen für Geisteskrankheiten im koreanischen Schamanismus zu sehen. Dort lesen nur in den Nachtstunden fünf bis sechs Schamanen einander abwechselnd Schriften, insbesondere das an geistig Kranke gerichtete „Buch der Überredung".

Wie im mongolischen Andai-Ritual muß der Kranke gelegentlich Räucherstäbchen in den Händen halten. Wenn diese zittern, ist der Krankheitsdämon erschienen. Gelegentlich wird der oder die Kranke mit dem Stengel eines Maulbeerbaumes geschlagen. Der entdeckte Dämon wird von den Schamanen in ein Gefäß getrieben und eingefangen, das verschlossen unter Steinen oder einem heiligen Baum vergraben wird, von wo der Dämon nicht entfliehen kann[87]. Diese Bannungszeremonie hat große

[84] G. Stary, N. Krotkovs „Notizen über die Lage des Schamanismus" in CAJ 29: 1985, 266–291, insb. 285–286.
[85] St. Kałużyński, Die Sprache des mandschurischen Stammes Sibe aus der Gegend von Kuldscha, Warschau 1977, 7.
[86] G. Stary (üb.), Geschichte der Sibe-Mandschuren von An Jiyun u. a., Wiesbaden 1985, 69.
[87] Jung Young Lee, Korean Shamanistic Rituals, The Hague 1981, 119–120.

Ähnlichkeit mit den Bannungen des Krankheitsdämons, wie sie von Schamanen im ostmongolischen Küriye-Banner[88] und dem Darkhat Khortsin-Gebiet[89] beschrieben wurden.

Die zunehmende Zahl von Veröffentlichungen mit Materialien über den Schamanismus in den ostmongolischen Gebieten in den letzten Jahren läßt hoffen, daß dank der Arbeit mongolischer und chinesischer Forscher auch der bisher im Vergleich mit dem Schamanismus der sibirischen und altai-türkischen stiefmütterlich behandelte ostmongolische Schamanismus mit all seinen Problemen behandelt werden kann, die sich – wie oben gezeigt – aus dem besonderen Kultur-Syndrom der Ostgebiete Chinas ergeben.

[88] W. Heissig, Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner in: Folklore Studies III: 1944, 53–54.

[89] W. Heissig, Banishing of Illnesses into Effigies in Mongolia, in: Asian Folklore Studies XLV: 1986, 33–43.

Sechin Jagchid (Provo, Utah)

THE "UIGHUR HORSES" OF THE T'ANG DYNASTY

Throughout their history the nomadic Altaic peoples were limited by their physical environment and primitive productive technology. This made them unable to produce enough agricultural products to meet their needs. In addition, the agrarian people south of the Great Wall were strongly influenced by racial and cultural biases and tried hard to restrict their surplus from flowing into the northern steppe lands. This ideological bias hindered the natural growth of normal trade and caused their nomadic neighbors to carry out military invasions that aimed to secure agricultural goods. Consequently, in most of the historical records kept by the sedentary society, the nomadic people are portrayed as a greedy and covetous nation. When their power was enough to influence the attitude of the agricultural court, the nomads would request that their "tribute" be exchanged for agricultural goods. Such trade was described by the Chinese officials and historians as an offering to the "Celestial Court," for which the nomadic people would receive "bestowals" as reward for their "obedience." This type of trade was one of the most common to take place between the two worlds. Even though the practice was common it was at times rejected by the agricultural courts.

In general, nomadic peoples were inept in commercial activities. The Uighurs were, however, an exception to this general rule. They knew how to manage commercial affairs and how to profit through the use of money. This explains why the Uighurs were depicted in T'ang histories as the most covetous of the "northern barbarians."

From the beginning of the "Middle T'ang period" (756–840 s?), the agricultural court was forced to depend on Uighur forces to pacific internal rebellions and check the external threat of the Tibetans. T'ang military dependence economically benefited the Uighurs, because Uighur authorities were able to trade their horses with the T'ang for Chinese silk. This exchange became known as the "Uighur horse trade."

This Uighur-T'ang trade was recorded with an anti-foreign bias by T'ang historians and is still distorted by most Chinese historians today. They commonly state the "Uighur horse" as a main factor in the decline

of the T'ang economy. They claim that the importing of Uighur horses was an unreasonable demand of the covetous Uighurs. They ignore the reality that the T'ang court established this trade for its own profit.

The T'ang policy toward the Turks was to continue the policy of the Sui Dynasty, to sow discord and disintegration and split up Turk power. In this they achieved success. However, with regard to Tibetans, the T'ang policy was not sucessful. Earlier, at the climax of T'ang power, Tibet was already the greatest threat to the safety of T'ang's western territories. Tibetans not only occupied T'ang territories but occasionally cut off the main route of T'ang communication with its Western Regions and India. Later, in the Middle T'ang period, Tibet occupied Ch'ang-an, the T'ang capital (763), necessitating the newly enthroned Emperor Tai-tsung (r. 762–779) to take refuge at Shan-chou (present Shan-hsien, Honan Province). Under the dangerous military threat of Tibet from the west, the T'ang court established an alliance with the nomadic Uighurs, who were without territorial ambitions.

The economically clever Uighurs, referred to by T'ang writers as "the most covetous ones," provided this service of protecting the T'ang with an expectation of gain. In addition to the price of their military assistance, twenty thousand rolls of silk per year, other "bestowals," and rich dowries that were presented with the T'ang princesses, the Uighurs also initiated a trade arrangement with the T'ang court – the "Uighur horses" trade. The agricultural court and scholars claimed that "the Uighur horse" trade was a reluctant agreement made under force. However, judging from historical facts, this trade agreement was more economically and militarily profitable to the T'ang side, and was more effective for the maintenance of peace.

The export of horses from the north Asian steppes to the T'ang capital and other districts did not begin with the trade of the "Uighur horses." The *Tzu-chih t'ung-chien* says:

> On the *ping-hsü* day of the second month of the ninth year of K'ai-yüan [721], the Turk Khan Bilgë [r. 716–734] again sent envoys to petition for peace. The Emperor Hsuan-tsung gave the Khan a letter saying, "Formerly, my country practiced intermarriage with the Turk. Both the Chinese and the barbarians enjoyed peace. The arms were put aside and [the people] enjoyed peace. My country bought sheep and horses from the Turk, and the Turks received fabrics and silk from my country. Both were fully supplied.[1]

[1] *Tzu-chih t'ung-chien. "T'ang chi"* (the T'ang Records), 28.

The T'ang were trading for horses from the Turks before the Uighurs emerged to power. The "Account of the Uighur" in the *Hsin T'ang shu* has recorded the dialogue between the T'ang Emperor Te-tsung [r. 780–805] and his minister Li Mi[2]. It says, "The precedent of the K'ai-yüan period [713–741] when the Turk Khan submitted and sent envoys the number of envoys never exceeded two hundred, and the horses for exchange were no more than a thousand."[3] This suggests that by the period of K'ai-yüan, because the Turk envoys were few and the horses used for exchange were limited, this trade did not create any problems for the T'ang economy. Soon after the K'ai-yüan period the Uighurs ended the Turk empire in Mongolia, and the T'ang dynasty suffered from the rebellion of An Lu-shan (755). From the beginning of this rebellion, the Uighurs were invited by the T'ang court to send troops to combat their internal rebellion and guard against pressure from Tibet. Thus the Uighur Khans became defenders of the T'ang court. The trade they initiated was entirely different from the traditional "horse tribute." The T'ang court was politically and militarily forced to purchase the "Uighur horses." This created a psychological and financial burden for the T'ang as the *T'ang hui-yao* clearly states:

> In the eighth month of the seventh year of Ta-li [772], at the return of Uighur envoys to their foreign land, the Court gave them more than one thousand carts of national presents. The Uighurs because of their merits from the beginning of the period of Ch'ien-yüan [758] continually came to trade horses. Each horse was to be exchanged for forty rolls of silk, and the number of the horses was in the tens of thousands. ... The foreigners had boundless desire for silk but the horses obtained were useless. The Court suffered badly, but ... paid them in full and sent them back, in order to broaden the merciful benefit and to convince them to know shame.[4]

The "Monograph of Economy" in the *Hsin T'ang shu* also states:

> By then, because the Uighurs had established their merit by the recovery of the two capitals, Emperor Tai-tsung treated them nicely. The Uighurs established marriage ties with the Middle Kingdom and imported ten thousand horses yearly. The Court rewarded them with

[2] Li Mi, see *Hsin T'ang shu* 139, *chuan* 64.
[3] *Hsin T'ang shu* 217 A, *chuan* A, "Account on the Uighurs" A 9 a.
[4] *T'ang-hui-yao, chuan* 72.

more than a million rolls of fabric and silk, and the financial power of the Middle Kingdom was exhausted and it was in debt for the horse price each year.[5]

The "Account of Uighur" in the *Chiu T'ang shu* recorded the same event:

> In the eleventh month of the eighth year of Ta-li [773], at the return of the one hundred forty-eight persons of the Uighur mission to their foreign land, the Court gave them one thousand carts of national presents. The Uighurs, because of their merit since the period of Ch'ien-yüan, again and again sent envoys to trade [*ho-shih*] horses for fabric and silk. They came to trade every year to exchange one horse for forty rolls of silk. The volume was usually tens of thousands of horses. Their envoys that were accommodated at the *Hung-lu ssu* [Bureau of Hospitality] were many. The foreigners had boundless desire for silk but the horses obtained were useless. The Court suffered badly. By then the Emperor gave them an especially kind decree, bestowed presents upon them abundantly and sent them back in order to express his borad mercy and moreover to convince them to know shame. In the same month the Uighur envoy, Ch'ih-hsin came and brought ten thousand horses for trade. Because the horse price was paid from [the income of] rent and tax, [Emperor] Tai-tsung refused to increase the burden of the people and ordered the concerned office judging from its income to buy six thousand heads [of these horses].[6]

All the records mention that the Uighurs were proud of their merit. This points out the political and military background of the "Uighur horse" trade. The one thousand carts of "national presents" mentioned in the first passage were a gift of the "Son of Heaven" of the T'ang to the Uighur Khan and were actually payments for Uighur military assistance against T'ang enemies.

The Chinese term *ho-shih* in the record of *Chiu T'ang shu* suggests that this exchange had no fixed price and was not monopolized by government officials. However, it is contradictory with the record that "each horse was to be exchanged for forty rolls of silk," which shows that there was an official set price for exchange. Since trade became so important to the T'ang court, the headmen of the caravans were recognized as official emissaries and were all accommodated at the *Hung-lu ssu,* the office to manage the affairs of the foreign guests.

[5] *Hsin T'ang shu* 51, *chih* 41, "Monograph on Economy," 5b.

[6] Chiu-T'ang shu 195, *chuan* 142, "Account of the Uighurs," A, 7a.

The high rate of exchange, the fact that "the volume of the horses was usually several tens of thousands" or "one hundred thousand horses for each year," was a major problem of the "Uighur horse" trade. Because the trade was carried on between the two governments, money for the purchase of the "Uighur horses" was secured from the revenue and the rents of the people. Thus, the horse trade created and additional burden for the T'ang people who had just experienced severe internal turmoil and war. The record says, "The foreigners had boundless desire for silk but the horses we got are useless." It seemed that the Uighurs were too fond of silk and consumed too many rolls. If the rate of exchange was one horse for forty or fifty rolls of silk, this meant that the Uighurs obtained four to five million rolls of silk each year. The commercially-minded Uighurs did not consume such a large quantity of silk, but exported and sold directly or through other "barbarian merchants" the silk they obtained from the Chinese at an advantageous price to Central and Western Asian countries for even greater gains. By this period, Uighur power was at its zenith. All of the nomadic peoples under Uigher influence in northern Asia presented them with a tribute of horses. These horses were exported to the T'ang to exchange for silk, while the Chinese accumulated too many horses for which they had no use. Horses were essential to agrarian dynasties for expansion, and aggressive and defensive war against the northern nomadic peoples. However, after the rebellion of An Lu-shan (775),[7] the T'ang dynasty no longer had strength to expand and was unable to fortify and defend its long borders. The northern Uighurs acted as frontier protector and even helped the T'ang to defeat internal rebels within the Chinese nation. Tibetan pressure from the west was also checked by Uighur power. With Uighur assistance the T'ang court was less inclined to provide for its external security by establishing powerful cavalries. Consequently, the T'ang court was not able to use the almost numberless horses imported from the Uighurs for frontier defense.

The T'ang used some of these horses for internal rather than external bribes to pacify civil unrest. Kuo Tzu-yi, a commander of the T'ang government forces even tried to buy Uighur horses out of his own salary. Though the court was not in favor of this, he was greatly praised for his

[7] An Lu-shan, see *Hsin T'ang shu* 225A, *chuan* 150A.

patriotism.[8] The T'ang court official, Li Wen-jao, also petitioned to purchase more horses from the Uighurs. In his memorial he said:

> It is heard that the sheep and horses of the Tibetans and T'u-yü-hun are mainly herding in the valley of the Hun River.[9] It is quite dangerous for invasion and looting. The Uighurs are not yet retreating and the border defense is extremely important. At present the greatest shortage of the Court is the lack of horses for military use. Therefore to establish markets to purchase them might be a great advantage.[10]

This memorial was presented the second year of Hui-ch'ang (842), about two years after Uighur power had been destroyed by the Kirgiz. Evidently, with the end of the "Uighur horse" trade, the T'ang immediately felt a shortage of horses for national defense and other internal purposes. T'ang complaints that "Uighur horses'" were useless were generated by the traditional anti-foreign feelings of the Chinese. When the trade ceased, the T'ang suffered.

Whether Uighurs horses benefited the T'ang or not, the Uighurs needed silk for transport to Central Asia and areas further west. They had nothing but horses to exchange for the silk they needed. Regardless of the T'ang situation, the Uighurs forcefully exported their surplus horses to the T'ang. As mentioned earlier, at the time of Emperor Tai-tsung, the Uighurs had sent ten thousand horses, but the Emperor was only able to purchase six thousand. Though there is no record of what was done with the remaining four thousand, it is probable that the Uighurs did not take them back to the steppes, but rather sold them to the T'ang people in a free market for an unsettled price (*ho-shih*).

The price of the horses, with a few exceptions, was apparently always settled by the Uighur and T'ang authorities. T'ang authorities were easily influenced by the political environment and the price fluctuated according to the ratio of the actual power of the two sides. For instance, the price of "one horse for forty rolls of silk" was settled when the T'ang were in need of Uighur military assistance. During this period the T'ang court had to pay a higher price.

Because of the unfavorable transportation conditions that developed under T'ang administration, "Uighur horses" were often thin and weak. To compensate, the Chinese offered in exchange silk of a lesser grade

[8] *Chiu t'ang shu* 120, *chuan* 70, "Biography of Kuo Tzu-yi," 10b.

[9] A river in present Urad Banner, Ulan-chab League, Inner Mongolia.

[10] *Li Wei-kung-chi* (A collection of Li Wei Kung) *Ssu-po ts'ung-k'an* edition, *chuan* 14, 79.

than was found in the free market. In his poem "Along the Path of Yin-shan Mountains", the T'ang poet, Pai Chü-yi described the transportation and exchange of the "Uighur horses" as follows:

> Along the path of the Yin-shan Mountains the grass is nutritious and the fountains are good. But when the troops bring the horses in, for one thousand *li* along the road not one blade of grass can remain. The grass disappears, the fountains dry, and the horses become exhausted. The flying dragons only have their bones and skin remain as remnants. Fifty rolls of silk are to be exchanged for one horse, the silk goes and the horse comes without a day to end. To raise them is no use, and the land is not suitable. The casualty [of the horses] reaches six to seven tenths each year. The thread is not enough to weave silk, and the female workers suffer. They weave roughly and shorten the length to reach the quota of the rolls. The silk is merely thirty feet of spider net, and the Uighurs complain of its uselessness.[11]

This record suggests that bad treatment made an excellent horse become "skin and bone." The silk exchanged for them was roughly constructed and shortened to fulfill quotas. This situation caused many disputes between the Uighurs and the Chinese.

The Chinese court had little knowledge of the condition of their nomadic neighbors. As recorded in the aforementioned *T'ang Hui-yao,* the T'ang court tried to use Confucian ideology to provide more bestowals to cause them to recognize "shame." Under these profitable conditions it was impossible to persuade the Uighurs to reduce trade. The "Account of the Uighur" in the *Chiu T'ang shu* describes the poor financial circumstances of the T'ang court: "The Uighurs presented horses. ... At the time of their return [the Court] had spent one hundred thousand rolls of silk. At the time the treasury was empty and there was no salary for the court officials."[12] The factors leading to the decline of the T'ang economy and the exhaustion of its financial resources are complicated. The large payments necessitated to require the "Uighur horses" are, in fact, merely one of the problems. Actually, many factors such as the relentless internal power struggle, civil war, the decline and corruption of the bureaucracy, and the separation of the people from their work brought about the demise of the T'ang economy. However, T'ang officials often used the "Uighur horse"

[11] *Pai-shih ch'ang-ch'ing chi* (the Ch'ang-ch'ing collection of Pai Chü-yi). *Szu pu ts'ung-k'an* edition, *chuan* 4, 10.

[12] *Chiu T'ang shu* 195, *chuan* 145, "Account of the Uighurs," 8b.

trade as an excuse to turn the feelings of the people against the Uighurs and ease the tense feelings against the court.

It is important to realize that although the horse trade damaged the T'ang economy it was militarily and politically valuable for them to continue trading with the Uighurs. The "Account of the Uighurs" in *Hsin T'ang shu* records that at the time of Emperor Hsien-tsung (r. 806–820) there were important discussions in the court on the matter of the "Uighur horses." Finally the Emperor decided to adopt the advice of the Minister of Rites, Li Chiang:[13]

> The northern barbarians are very covetous and desirous only of financial gain. Now, it has already been two years and they have not presented horses. Are they tired of the profit of silk and fabrics? Or are they planning to attack when the horses are fat and the wind is high? Therefore, in order to repulse the enemy from without we have to prepare our defense within. This is the first item that will cause the Court to worry. ... The northern barbarians and the western barbarians [Tibetans] usually attack each other, and therefore, there is no reason to worry about the security of our border. But now the Uighurs are not coming to sell horses. If they dissolve their old feud and establish an agreement with the Tibetans, then our generals and officers will not be able to fight boldly and our people along the border will suffer helplessly. This is the ... matter that will cause the court to worry.[14]

This passage shows that the T'ang ministers feared ending the "Uighur horse" trade because they believed that such an action could bring forth a Uighur-Tibetan alliance and danger to their borders. It also points out the value of the "Uighur horse" trade which turned the Uighurs against the Tibetans to go to war against each other, enabling the T'ang court to achieve the traditional Chinese policy of "checking the barbarians through the barbarians." T'ang's concern over a loss of trade with the Uighurs outweighed their worry over the high price paid for horses, and caused them to maintain the trade agreement. Yet there is evidence that the Chinese never paid the full price for the "Uighur horses." The following is found in the *Hsin T'ang shu*:

> In the first year of Chien-chung [780], the Court decreed the Deputy Governor of Ching-chao the district around the capital, Yüan Hsiu to be the ambassador to confer on Tun-mo-ho the title of *Wu-i ch'eng-kung k'o-han* [the Khan of Military and Upright Success]. The Khan told Yüan Hsiu through an envoy, "... Report this to the concerned officials for me. Pay me the horse debt of one million and eight hundred thousand rolls of silk as soon as possible."[15]

[13] Li Chiang, see *Hsin T'ang shu* 152, *chuan* 77.

[14] *Hsin T'ang shu* 217, *chuan* 142, "Account of the Uighurs" A, 10b–11a.

The price agreed upon was one horse for forty rolls of silk. If the quota was one hundred thousand horses a year then the Chinese owed the Uighurs four million rolls of silk. A debt of one million and eight hundred thousand rolls of silk was almost half the annual quota. Judging from these questionable figures, all the numbers mentioned in the Chinese records become quite doubtful, and warrant further analysis.

A list of the amounts of silk paid by the T'ang court paid to the Uighurs for horses is recorded in both the *Chiu T'ang shu* and the *Hsin T'ang shu*:

> In the sixth month of the sixth year of Chen-yüan [790], when the Uighur envoy, I-chih-chia *Darkhan* was going to return to the barbarian land, the Court bestowed three hundred thousand rolls of silk for the price of the horses.[16]
>
> In the seventh month of the eighth year of Chen-yüan [792], Uighur envoy Yao-lo-ling ... came to the Court. He was treated with great honor, and was given seventy thousand rolls of silk for the price of the horses.[17]
>
> In the second month of the second year of Ch'ang-ch'ing [822], the Court bestowed fifty thousand rolls of silk for the price of Uighur horses, and in the third month bestowed seventy thousand rolls of silk for the price of the horses.[18]
>
> At the beginning of the reign of Emperor Wen-tsung [827–840], the Court again bestowed five hundred thousand rolls of silk for the price of the horses.[19]
>
> In the first year of Tai-ho [827], the Emperor ordered a eunuch chief to give two hundred thousand rools of silk to the office of *Hung-lu ssu* to pay the Uighurs for the price of the horses, and in the first

[15] Ibid., 7b–8a.

[16] *Chiu T'ang shu* 195, *chuan* 145, "Account of the Uighurs," 9b–10a.

[17] Ibid., 11a.

[18] Ibid., 12a.

[19] *Hsin T'ang shu* 217, *chuan* 142, "Account of the Uighurs" B, 1b.

month of the third year [829] bestowed two hundred thirty thousand rools of silk for the price of the horses.[20]

According to these five reports, during a thirty-nine year period (790–829), a total of one million four hundred twenty thousand rolls of silk were paid to the Uighurs by the T'ang court. If the debtor's witnesses were accurate in saying that the Uighurs exported one hundred thousand horses per year, the total horse quota sent in a thirty-nine Year period would reach three million nine hundred thousand. Assuming the exchange rate was one horse for forty pieces of silk, the T'ang court owed a balance of one hundred fifty six million rolls of silk to the Uighurs. If all these records are accurate, the one million four hundred twenty thousand rolls of silk they paid equals less than one percent of the total debt owed.

The *Ts'e-fu yüan-kuei* lists different figures for this same period:

> On the *ting-yu* day of the eighth month of the third year of Chen-yüan [785], the Emperor Te-tsung (r. 779–805] ... paid fifty thousand rolls of silk for the price of the horses.[21]
>
> In the sixth month of the sixtieth year of Chen-yüan [790], when the Uighur envoy I-chih-chia *Darkhan* was returning to the barbarian land, the Emperor Te-tsung paid three hundred thousand rolls of silk for the price of the horses. In the seventh month of the eighth year [792], the Uighur envoy Yao-lo-ko came to the Court, and he was paid seventy thousand rolls of silk for the price of the horses. The Emperor Hsien-tsung [r. 806–820] in the eighth month of the tenth year of Yüan-ho [815] paid the Uighurs one hundred thousand rolls of silk for the price of the horses, in the twelfth month paid the Uighurs ninety seven thousand rolls of silk for the price of the horses, in the second month of the eleventh year [816] paid the Uighurs sixty thousand rolls of silk from the palace treasury for the price of the horses, and in the fourth month of the same year paid the Uighurs twenty-five thousand rolls of silk for the price of the horses. The Emperor Mu-tsung [r. 820–824] in the second month of the second year of Ch'ang-ch'ing [822] paid the Uighurs fifty thousand rolls of silk for the price of the horses, in the fourth month paid seventy thousand rolls of silk, and in the twelfth month paid the Uighur eighty thousand rolls of silk for the price of the horses. The Emperor Wen-tsung in the third month of the first year of Tai-ho [827] provided two hundred sixty thousand rolls of silk from the palacial treasury to pay the Uighur for the price of the horses, and in the sixth month paid two hundred thousand rolls of silk to the Uighurs for the price of the horses.[22]

[20] *Chin T'ang shu,* "Account of the Uighurs," 12b.
[21] *Tz'e-fu yüan-kuei* 979, 16b.

According to the *Ts'e-fu-yüan-kuei* record, in the forty year period of 786 to 827, the T'ang paid a sum of one million three hundred sixty-two rolls of silk for Uighur horses. If the Uighurs exported one hundred thousand head of horses each year, the total horse quota should have reached four million. Because the recorded price of the "Uighur horses" was one head for forty rolls of silk, the T'ang owed the Uighur one hundred sixty million rolls of silk. The one million three hundred sixty-two thousand rolls of silk listed as being given is too small for the total amount of silk owed to the Uighur for their horses during this forty year period.

The following is a list of the amount of silk given for Uighur horses paid by the T'ang court as recorded in the *Chiu T'ang shu, Hsin T'ang shu* and *Ts'e-fu-yüan-kuei.*

YEAR	MONTH	ROLLS OF SILK
The 3rd year of Chen-yüan [767]	8	50,000
The 6th year of Chen-yüan [790]	6	300,000
The 8th year of Chen-yüan [792]	7	70,000
The 10th year of Yüan-ho [815]	8	100,000
The 10th year of Yüan-ho [815]	12	97,000
The 11th year of Yüan-ho [816]	2	60,000
The 11th year of Yüan-ho [816]	4	25,000
The 2nd year of Ch'ang-ch'ing [822]	2	50,000
The 2nd year of Ch'ang-ch'ing [822]	3	70,000
The 2nd year of Ch'ang-ch'ing [822]	4	70,000
The 2nd year of Ch'ang-ch'ing [822]	12	80,000
The 1st year of Tai-ho [827]	3	260,000
The 1st year of Tai-ho [827]	6	200,000
The 3rd year of Tai-ho [829]	1	230,000
TOTAL		1,632,000

[22] *Ibid.,* 979, 16b.

From this table it is clear that in the forty-two years from 787 to 829, the T'ang court paid not more than one million six hundred thirty-two thousand rolls of silk toward their horse debt. In comparison to the total amount owed, they paid very little. In examining this discrepancies, three factors are worth consideration. First, the records are not complete, some of them have been lost. In addition, the payoff was exaggerated in the *Chiu T'ang-shu*, the *Hsin T'ang-shu* and the *Ts'e-fu-yüan-kuei*. As a result these records provide only a rough approximation of the amount of silk exchanged for horses during the T'ang period. Secondly, the T'ang did not pay four million rolls of silk for one hundred thousand head of horses each year, instead they paid a rather small portion of the total price as a token payment. Such action was hardly acceptable to the "covetous and greedy" Uighurs, because they were almost giving away horses to China. Thirdly, the records of "one horse exchanged for forty rolls of silk" in the *T'ang hui-yao*, the *Chiu T'ang-shu*, the *Hsin T'ang-shu*, and other documents also suggest that the yearly exportation of one hundred thousand horses to the T'ang was an exaggeration. Further study is necessary to ascertain a more accurate picture of the "Uighur Horse" trade pattern. Because of exaggeration and incomplete documentation, none of the traditional Chinese interpretations of the trade should not be unconditionally accepted.

In the *Ch'ang-ching chi* by the famous T'ang poet Pai Chü-i there is a manuscript of a letter from the T'ang emperor to the Uighur khan. It says:

> General Ta-lan and others have come and presented the document, and the total number of the horses was six thousand five hundred. Accordingly, the total number of horses that have been submitted were twenty thousand, and the price of the horses was five hundred thousand rolls of silk. In recent years of the nation, due to flood and drought, the expenditure has caused the army to suffer from insufficient supplies. Now it is ordered to pay two hundred thousand rolls of silk to General Ta-lan to let him return to the border of your country, accompanied by a eunuch chief. Although the rest is not fully paid it enables the envoys to return without delay. This is what is to be brought to your honorable understanding.[23]

This document shows that at the time the document was transmitted, the T'ang court had only paid two-fifths of the previously agreed price. The letter specifically states that "the horses ... were twenty thousand and the

[23] *Pai-shih Ch'ang-ch'ing chi, chuan* 40, 35b.

horse price was five hundred thousand rolls of silk." This meant that the officially set price for exchange was one horse for twenty-five rolls of silk, rather than forty. Because of the occasional unavailability of materials, it is difficult to be certain whether or not the price of the Uighur horses had changed periodically, as happened to the price of the horses later during the Ming era. The "Monograph on the Economy" in the *Hsin T'ang-shu* says, "The Uighurs presented one hundred thousand horses every year and were rewarded with more than a million rolls of silk fabrics." Again this statement is in strong disgreement with all other records. "One hundred thousand horses" is almost certainly an exaggerated figure. As for the "more than a million rolls of silk fabrics," such a statistic clearly shows that the exchange rate was again one horse for ten or more rolls of silk, rather than forty. This record shows that the T'ang offered forty rolls of silk less for horses than what was stated in the aforementioned poem, "Along the Path of the Yin-shan Mountains," which speaks of fity rolls of silk for each horse, and fifteen rolls less than the recorded twenty-five rolls in the T'ang document to a Uighur Kahn, which was also recorded in the *Ch'ang-ch'ing chi* of Pai Chü-i. It is also thirty rolls less than the common record of forty rolls. These figures suggest that the price given for "Uighur horses" was not unchangeable and that there were several set prices for different categories of horses. For instance, while a good horse might sell for forty to fifty rolls of silk, a bad quality horse might only be valued at ten rolls, and the most common type of horse would be priced at approximately twenty-five rolls. Nevertheless, judging from the prices that had been paid by the T'ang court the exchange rate might approach ten rolls for one horse. Otherwise, why should Wu-i ch'eng-kung, Khan of the Uighur, only demand that the T'ang Court pay him one million eight hundred thousand rolls of silk for the one hundred thousand horses annually presented to the T'ang? Little stock should be placed in these numbers, as they are taken largely from Chinese records written from a strongly biased antiforeign trade viewpoint.

According to the material compiled in the work of Li, Wen-jao, the T'ang Court never fully paid their debt to the Uighurs before the Uighurs were crushed by the Kirgiz around 840. There is another T'ang document written to a Uighur Khan in Li's collection which says:

> Your country was unfortunately destroyed by the Kirgiz and you have come to the border for several years. Knowing about the destruction and the devastation, we try to pay the full price of the horses. ... Now the Khan remains stationed near the border and is

> not preparing to return to the foreign land ... and it is said that the Khan is waiting for payment of the horse debt. At the time when We ordered the officials to pay the price, it was heard that the Khan again ceased to move and returned to the border, and even intruded and looted the territories of Yün [present Ta-t'ung], Shuo [present Shuo-hsien] and so forth. ... We do not know what the meaning and purpose is of such actions. If you approach the border wall because the horse price is not paid, it would be better for you to notify the border generals about the course of your moving.[24]

All in all the "Uighur horse" is the item around which the Uighur-T'ang trade revolved. From a purely economical standpoint such trade constituted a loss to the T'ang people; however, the loss was not as serious as Chinese records indicate. Because of the profit derived through this trade, the "covetous" Uighurs supported the T'ang court both in its internal struggle and against the Tibetian invasion from outside and aided the declining T'ang court in its struggle to survive. In the "Account of the Uighur" in the *Chiu T'ang-shu* it states:

> By the end of the Yüan-ho period [820], the Uighuar Khan petitioned very sincerely for an intermarriage agreement. Emperor Hsien-tsung considered how the northern barbarians had established their merits for the Imperial household, and that the western barbarians [Tibetans] had been causing trouble along the frontier for years, and agreed to give [him] a wife.[25]

This personal observation by the T'ang Emperor suggests that the viewpoints contained in his remarks are objective and not biased as most Chinese writers were.

[24] *Li Wei-kung chi, chuan* 5,23.
[25] *Chiu T'ang shu,* "Account of the Uighurs," 11b.

Stanisław Kałużyński (Warschau)

ZUM BEGRIFF *obog* IN DER „GEHEIMEN GESCHICHTE DER MONGOLEN"

Die Frage des Begriffes *obog* in der „Geheimen Geschichte der Mongolen" (= GG) ist von mir zum ersten Mal in meinem Vortrag während des III. Internationalen Mongolistenkongresses in Ulaanbaatar (1976) behandelt worden. Da aber die gedruckte Version dieses Vortrages[1] viele Druckfehler enthält und die Frage selbst mancher Ergänzungen und zusätzlicher Erklärungen bedarf, wird sie hier noch einmal besprochen.

Mit dem Gebrauch und der Bedeutung des Wortes *obog* in der GG haben sich viele Forscher beschäftigt, vor allem diejenigen, die sich für die Fragen der gesellschaftlichen Organisation der alten Mongolen interessierten, sowie diejenigen, die eigene Übersetzungen des Textes der GG herausgegeben haben. Was die erste Gruppe anbetrifft, so sind sich die Forscher – angefangen mit B. Vladimirtsov – im großen und ganzen alle darin einig, daß *obog* ein Begriff ist, der in der alten mongolischen Gesellschaft zur Bezeichnung einer besonderen Einheit, einer Gruppe von Menschen diente, die sie Clan oder Stamm (russ. *rod*) nannten.

So schreibt B. Vladimirtsov u. a.: „L'élément de base de l'ancienne société mongole (XI^{e}–XIII^{e} siècles) est constitué par le clan, *oboq* ou *oboḫ,* «union originaire des parents consanguins»." Und weiter: „Dans certains cas il est évidement difficile d'établir une limite précise entre le clan-*oboq,* qui est lui-même une entité complexe, dont les éléments sont parfois de sangs différents, et la tribu-*irgän*"[2]. Nach O. Pritsak war der Stamm (mo. *obox* ~ *omuq*) die kleinste politische Einheit in der Organisation der altaischen Steppenvölker, die sich kaum von der Föderation bzw. dem Stammesverband unterschied. „Als Beispiel nehme ich" – schreibt O. Pritsak – „einen mo. obox ‚Stamm'. Ein obox bestand 1. aus einer kleinen führenden Familie: urux; ihr Name und ihr Totem galten auch für den ganzen Stamm – deren Mitglieder untereinander blutsverwandt waren, und 2. aus

[1] *O značenii slov irgen i obog v „Sokrovennom skazanii"*: Olon Ulsyn Mongolč Erdemtnij III Ix Xural, II Bot', Ulaanbaatar 1977, SS. 79–85.
[2] B. Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade,* Paris 1948, S. 56, 100.

einem großen Verband: jad, verschiedenrangiger Vasallen /.../, Vasallenstämme /.../ und Sklaven /.../"[3]. L. Krader stützt sich in seiner Definition des Begriffes *oboġ* auf das, was Rašid ad-Din schreibt: „Indeed it was carefully defined in the work of /.../ Persian historian, Rashid-ad-Din /.../: «Each one of the descent lines was known by a certain name and was composed of separate clans (*obak*), and by the term *obak* they mean those who belong to a certain "bone" and kin group»"[4]. Auch von G. Doerfer wird diese Frage in seiner bekannten Arbeit *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (= TMEN) an einigen Stellen erörtert: „*oboġ* – schreibt dieser Forscher – ist der Inbegriff derjenigen, die von einem gemeinsamen mythischen Ahnherrn /.../ abstammen und durch, wenn auch mehr supponierte als reale Blutsbande verbunden sind". Und weiter: „*omoġ* (*oboġ*) bezeichnet die Abkömmlinge eines mythischen Ahnherrn und Stammesvaters sowie dazugehörige wirtschaftlich usw. mit dem Stamm verbundene Vasallenstämme, für die, genauso wie für die mit dem Ahnherrn ‚verwandten' innerhalb des *oboġ* Exogamie galt /.../"; „mo. *oboġ* = ‚Angehörige einer seit alters fest verbundenen Einheit, für die Exogamie gilt', dies ist etwa ein nationaler Begriff. Ungefähre Übersetzung: ‚Volk, Nation'"[5]. Um die angeführten Definitionen des Begriffes *oboġ* nicht übermäßig zu vermehren, nur noch ein Beispiel aus dem neulich erschienenen Buch von K. Hesse: „Oboq bezeichnet zuallererst genealogische Verwandtschaft, Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen /.../. Der oboq als soziale Struktur wurde bestimmt als körperschaftliche Gruppe, als patrilineare Descendenzgruppe, die über einen Anführer verfügt, eine innere hierarchische Struktur, einen Namen sowie eine Anzahl spezifischer Funktionen besitzt und in dieser Hinsicht als Klan definiert"[6].

Gehen wir jetzt zu den Übersetzungen der GG über und zu den Deutungen des Wortes *oboġ*, die uns der übersetzte Text der GG bietet. Hier werden fünf Ausgaben des Textes der GG betrachtet, und zwar die von

[3] Omeljan Pritsak, *Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen Völker,* „Ural-Altaische Jahrbücher" Bd. XXIV, H. 1–2 (1952), S. 58.

[4] Lawrence Krader, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads,* The Hague 1963, S. 323. In der Übersetzung von G. Doerfer lautet dieser Passus wie folgt: „und jeder Volksstamm von ihnen wurde mit einem besonderen Namen und Beinamen definiert und bekannt und wurde ein *obaq.* Ein *obaq* ist das, was aus 'Knochen' und Clan definiert wird" (TMEN I, S. 183). Es ist also hier auch anzunehmen, daß der persische Geschichtsschreiber das mo. *obaq* als Name oder Beiname (Clanname) versteht.

[5] Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen,* Bd. I., Wiesbaden 1963, S. 125, Bd. II, Wiesbaden 1965, S. 49, 50.

[6] Klaus Hesse, *Abstammung, Weiderecht und Abgabe,* Berlin 1982, S. 146.

E. Haenisch (= H), S. A. Kozin (= K), P. Pelliot (= P), I. de Rachewiltz (= R) und F. W. Cleaves (= C). Es erübrigt sich, hier genauere bibliographische Angaben anzuführen, da diese Ausgaben jedem Mongolisten bekannt sind. Hier sei aber noch bemerkt, daß das Wort *oboġ* in der GG kein einziges Mal als Nominalstamm bzw. mit Kasusendungen vorkommt. Die einzigen Belege sind die suffigierten Formen, und zwar *oboġtan* '(Leute,) die einen obog haben' (neunzehnmal belegt) und *oboġtu* '(ein Mann,) der einen obog hat' (dreimal belegt)[7]. Das von S. A. Kozin angeführte Beispiel *oboq bolqu* 'sostavit' osoboe koleno roda' (angeblich aus dem § 9)[8] kommt im Text nicht vor. Um zu zeigen, wie die oben genannten Forscher das Wort *oboġ* übersetzen, seien hier einige der dazugehörenden Textfragmente der GG zitiert; z. B.:

Dörben oboqtan bolǰu (§ 11): „Sie bildeten vier Familien" (H); „obrazovalos' osoboe pokolenie Dorben" (K); „Ayant pris le nom de clan Dörbän" (P); „They took the clan name of Dörben" (R); „Taking the clan name Dörben" (C).

J̌adaran oboqtan tede bolba (§ 40): „Das wurden die Leute vom Stamm Dschadaran" (H); „takovo proisxoždenie roda Čžadaran" (K); „Ce sont ceux-là qui eurent le nom de clan de J̌adaran" (P); „These formed the Jadaran clan" (R); „They which have the clan name Jadaran were those" (C)[9].

Menen Ba'arin oboqtan tede bolba (§ 41): „Das wurden die vom Stamm Menen ba'arin" (H); „Oni-to i stali rodonačal'nikami plemeni Menen-Baarin" (K); „Ce sont ceux-là qui eurent le nom de clan Mänän-Ba'arin" (P); „These formed the Menen-Ba'arin clan" (R); „They which have the clan name Menen Ba'arin were those" (C).

J̌ewüreyit oboqtu bolqaǰu (§ 44): „... und er machte ihn zu einem Manne einer Sippe Dschao'ureit" (H); „On i obrazoval osoboe rodovoe podrazdelenie-obox, pod naimenovaniem Čžoureid" (K); „(Celui-ci) prit le nom de clan de J̌äwüräyit" (P); „He then formed the Jewüreyit clan" (R); „... and caused (him) to become one which was of the Je'üreyid clan" (C).

Noyamšik aburitu tula Noyakin oboqtan bolba (§ 46): „Da er das Gebaren einer Amtsperson hatte, wurden seine Nachkommen die Noyakin ge-

[7] In einem Text aus dem Jahre 1335 ist das Wort auch mit einem weiblichen Suffix belegt: *Lii oboγtai* '(eine Frau,) die den *oboγ* Lii hat'. Vgl. Ligeti Lajos, *Preklasszikus emlékek 1, XIII–XIV. század,* Budapest 1963, S. 46.

[8] S. A. Kozin, *Sokrovennoe skazanie,* Moskva – Leningrad 1941, S. 524.

[9] G. Doerfer übersetzt den Satz folgendermaßen: „das sind die Begründer des Clans der *J̌adaran*" (TMEN I, S. 126).

nannt“ (H); „Iz-za ego kraynego čvanstva i rod ego stal prozyvatsya Noyakin“ (K); „comme, par nature, il aimait à jouer les nobles, (ses descendants) eurent le nom de clan de Noyakïn“ (P); „... by nature, he liked to act as a chief; he formed the Noyakin clan“ (R); „Because by nature he liked to play the chief, he became (the ancestor of) those which have the clan name Noyakin“ (C).

Qaraldai-yin kö'üt buda'an qutqulaqu eki teri'ü üge'ün tula Buda'at oboqtan tede bolba (§ 46): „Charandais Söhne wurden, da sie beim Rühren des Reises keine Rangordnung machten, die Buda'at-Sippe genannt“ (H); „Deti Karandaya stali rodonačal'nikami plemeni Budaad-kašnikov, kotoroe nazvali tak po toy pričine, čto u nix, napodobie peremešannoy kaši, ne bylo ni staršego, ni glavy“ (K); „Les fils de Qaraldai n'avaient pas de préséance pour prendre le riz avec les doigts; aussi est-ce eux qui eurent le nom de clan de Buda'at“ (P); „The sons of Qaraldai did not observe seniority when they cooked porridge, and so they formed the Buda'at clan“ (R); „Because the sons of Qaraldai were without a head (among them) which should stir the millet, they which have the clan name Buda'ad were those“ (C).

Aqa de'ü ǰa'ura adaruqči tula Adargin oboqtan bolba (§ 46): „Da er ein Zwischenträger unter seinen Brüdern war, so war das die Sippe Adargin“ (H); „on stal rodonačal'nikom plemeni, prozvannogo Adarkin-sutyagi iz-za tex rasprey, kotorye on zavodil meždu brat'yami“ (K); „comme, (parmi eux,) frères aînés et frères cadets se disputaient mutuellement, ils eurent le nom de clan de Adargin“ (P); „because he spread slanders among his elder and younger brothers, he formed the Adargin clan“ (R); „Because he was a backbiter among the brethren, (his descendants) had the clan name Adargin“ (C).

Uru'ut Mangqut oboqtan tede bolba (§ 46): „Sie wurden die Sippen Uru'ut und Mangchut“ (H); „Ot nix pošli plemena Uruud i Mangud“ (K); „c'est eux qui eurent les noms de clan Uru'ut et de Mangqut“ (P); „they formed the Uru'ut and Mangqut clans“ (R); „They became (the ancestors of) those which have the clan names Uru'ud and Mangγud“ (C).

Besüt oboqtan tede bolba (§ 47): „Von ihm kam die Besut-Sippe“ (H); „Otsyuda idet rod Besud“ (K); „ce sont (ses descendants) qui eurent le nom de clan de Bäsüt“ (P)[10]; „They which have the clan name Besüd were those“ (C).

Yürki oboqtan tede bolba (§ 49): „Die wurden die Yürki-Sippe“ (H); „Ot nix pošlo pokolenie Yurkintsev“ (K); „C'est eux qui eurent le nom de clan

[10] Die Übersetzung des Textfragments von I. de Rachewiltz ist mir nicht zugänglich.

de Yürki“ (P); „They formed the Yürki clan“ (R); „They which have the clan name Yürki were those“ (C).

Wie aus den angeführten Textfragmenten zu ersehen ist, versteht ein Teil der genannten Forscher den Begriff *obog* meistens als ein Element der alten mongolischen Gesellschaft, sei es eine politische Einheit, eine soziale Struktur, ein Clan oder eine andere fest verbundene Einheit, und demgemäß übersetzen sie das Wort z. B. mit 'Familie, Sippe, Stamm' (H), 'pokolenie, rod, plemya' (K) oder 'Clan' (R). P. Pelliot und F. W. Cleaves dagegen sind einer anderen Meinung und übersetzen das Wort *obog* konsequent (mit einzelnen Ausnahmen) als Clanname.

Die Tatsache, daß das Wort *obog* in der GG eine Art Namen bezeichnete, unterliegt keinem Zweifel. Das bestätigen in überzeugender Weise zahlreiche Beispiele von Situationen, in denen diese oder jene Menschen den Namen *obog* angenommen oder bekommen haben. Es ist dabei ohne Bedeutung, daß die in der GG auftretenden Erklärungen den Charakter von Volksetymologien haben. Für unser Thema ist nur dies wesentlich, daß sie eben Etymologien sind, d. h., daß sie die Umstände der Entstehung von Namen und nicht von Stämmen betreffen. Wenn z. B. jemand 'das Gebaren einer Amtsperson hatte' (*noyamšik aburitu tula*), führte dies nicht zur Entstehung des Stammes Noyakin, sondern zur Entstehung des Namens Noyakin. Ähnlich war es, wenn jemand 'ein Zwischenträger unter seinen Brüdern war' (*aqa de'ü ǰa'ura adaruqči tula*), denn sein Verhalten trug zur Entstehung des Namens Adarkin bei und nicht zur Entstehung des Stammes.

Die Bezeichnung *obogtan* ist in der GG auch in bezug auf Menschen belegt, die außerhalb des Steppenmilieus standen: *Yalawači Masqut nereten ečige kö'üt qoyar Qurumši oboqtan Sarta'ul ireǰü* (§ 263) 'kamen zwei Muhammedaner, Vater und Sohn, namens Yalawači und Masqut, die den Familiennamen Qurumši hatten'. Es ist interessant, daß eben in diesem Fall F. W. Cleaves *qoyar Qurumši oboqtan Sarta'ul* als „two Sarta'ul of the Qurumši clan“ übersetzt. Da das Wort Qurumši in der GG dem persischen Khwarazmī entspricht, ist hier ganz klar, daß wir es mit einem typisch persischen Familiennamen zu tun haben. Hierher gehört auch der früher angeführte Beleg aus dem chinesischen Gebiet (vgl. Anmerkung 7): *Lii oboγtai* '(eine Frau,) die den Familiennamen Lii hat'.

Die Mongolen unterschieden damals zwei Arten von Personennamen: *nere* – einen besonderen Personennamen (auch Titel oder Beinamen einer bestimmten Person) und *obog* – eine Art Familienname, Name, der einer größeren Zahl von Personen aus einem Blutsverwandtenkreis gemeinsam

war. So z. B. lauteten der *nere* des Vaters des Tschinggis-chan Yesügei und sein *oboġ* Kiyan. Man kann also sagen, daß er *Yesügei neretü* und *Kiyan* (*Kiyat*) *oboġtu* war. Als sich einmal Yesügei bei einer Gruppe schmausender Tataren aufhielt, sagten die Tataren: *Yesügei Kiyan ire'ei* (§ 67) 'Yesügei Kiyan ist gekommen'. Diese Differenzierung ist bis heute erhalten geblieben. Im Khalkhamongolischen bedeutet *owog* 'Familienname' (genaugenommen ist es der Name des Vaters, der im Genitiv dem eigentlichen Namen vorangeht) und *ner* 'Name' (den jeder nach seiner Geburt bekommt). Ähnlich ist es auch im Burjätischen (*obog* ~ *omog* 'Familienname' und *nere* 'Name') oder im Ordossischen (*omok* 'nom de clan, nom de famille' und *nere* 'nom, renom')[11].

In der alten mongolischen Gesellschaft war *X oboġtan* ursprünglich der Inbegriff derjenigen nahe blutsverwandten Menschen, die einen gemeinsamen *oboġ X* trugen. Solche *oboġ*-Namen gab ihnen die nächste Umgebung. Sie erschienen ziemlich oft im Kreis der blutsverwandten Personen, um eine kleinere Gruppe von ihnen zu differenzieren. Einen neuen *oboġ* konnten z. B. die Söhne oder Enkelkinder irgendeiner Person erhalten. In der Anfangsperiode wurde in solchen Fällen manchmal ein Doppelname gebraucht: der ältere *oboġ* wurde in einer betreffenden Gruppe mit einem neuen verbunden. Rašid ad-Din führt Beispiele dieser Art an, z. B. Kiyat-Yürkin oder Kiyat-Bordschigin[12].

Welches war die Herkunft solcher Familiennamen? Wenn wir von der Urzeit und den *oboġ*-Namen absehen, die in den weit zurückliegenden Generationen der Vorfahren von Tschinggis-chan entstanden sind (es treten dort bestimmte Mythenschemata auf), und uns auf das Material stützen, das aus einer nicht so weit zurückliegenden Zeit stammt, können wir feststellen, daß diese *oboġ*-Namen manchmal auf Personennamen oder Beinamen gewisser historischen Gestalten zurückzugehen scheinen und demgemäß wahrscheinlich Patronymika sind. Nach Rašid ad-Din stammen alle Kiyaten von den Nachkommen von Mönggetü Kiyan[13]; es kann also angenommen werden, daß *oboġ Kiyat* auf das zweite Glied seines Namens (es ist wohl sein Beiname) zurückzuführen ist. Ähnlich kann man *oboġ Yürkin* ~ *J̌ürkin* auf den Namen Sorqatu Yürki zurückführen. Mönggetü Kiyan und Sorqatu Yürki waren Enkelkinder von Qabul-chan und gehörten zur Generation von Yesügei (Mönggetü Kiyan war sein älterer Bruder), des Vaters von Tschinggis-chan.

[11] Vgl. A. Luvsandendev, *Mongol oros tol'*, Moskva 1957, S. 291, 286; K. M. Čeremisov, *Buryatsko-russkiy slovar'*, Moskva 1973, S. 348, 355, 339; Antoine Mostaert, *Textes oraux Ordos,* Peip'ing 1937, S. 716, 712.

[12] Vgl. Rašid-ad-din, *Sbornik letopisej,* Moskva – Leningrad 1952. I, 1, S. 105, 153, 155, I, 2, S. 33, 48, 56, 91.

[13] *Op. cit.,* I, 2, S. 49.

Es bleibt noch die Frage, wie sich die *oboġ*-Namen zu den Einheiten in der sozialen Organisation der alten Mongolen verhalten, also zu den Einheiten, die die eingangs genannten Forscher als Clan oder Stamm bezeichneten. Wir treffen nämlich sehr oft auf Situationen, in denen in solchen Einheiten Menschen auftraten, die verschiedene *oboġ* trugen. Z. B. war Yesügei *Kiyan* (*Kiyat*) *oboġtu,* und Čaraqa-ebügen und sein Sohn Mönglik waren *Qongqotan oboġtan,* aber die beiden Familien lebten in unmittelbarer Nachbarschaft, und es bestanden sehr enge Beziehungen zwischen ihnen. Nach dem Tode von Yesügei wurde dessen Familie nicht von den anderen Kiyat verlassen, sondern von denjenigen, die *Tayiči'ut oboġtan* waren. Mit den Tayiči'ut waren auch Menschen verbunden, die andere *oboġ*-Namen trugen. Man kann in der GG noch mehr Beispiele dieser Art finden. Es wird daraus ersichtlich, daß – obwohl *oboġ* eine Art Familienname einer Gruppe von blutsverwandten Personen war – diese Personen nicht immer einen besonderen Clan bilden mußten. Sie konnten sich auf verschiedene Weise mit Menschen verbinden, die andere Namen – *oboġ* – trugen. Wie sich in diesen Fällen die gegenseitigen Beziehungen gestalteten und wer eine dominierende Position innehatte, hing von einer Reihe sozialer und politischer Faktoren ab.

Hans-Rainer Kämpfe (Bonn)

TOWARD A FUNCTIONAL VIEW OF CLASSICAL MONGOLIAN GRAMMAR

1. Introduction

Since the appearance of Isaac Jacob Schmidt's grammar,[1] which has been called the first scientific grammar of the Mongolian language, up to the present day, almost all grammatical endeavors of mongolists followed the tradition of classical (i.e. Latin) grammar. The indispensable *Grammar of Written Mongolian* by Nicholas Poppe[2] (first printed in English in 1954) can be considered a climax of this tradition. It will not be superseded by any of the "modern" approaches for many years to come. Nor has supersession of this tradition been the aim of any of the few more or less recent attempts at applying modern linguistic theories to Mongol material (cf. the grammars of Doerfer[3], Street[4] and Binnick[5]). It is certainly not the intention of this paper either to initiate anything like that.

However, it can no longer be overlooked by mongolists that linguistics has become a rapidly growing field of study, which is bound to have an impact on Mongolian Studies. There can be no doubt that the application of modern linguistic theories will further our understanding of Oriental languages. Particularly they can direct our attention toward the many unsolved problems in grammar and language history. Moreover some of the modern descriptive techniques may prove to be valuable teaching aids. Among the theories which seem to be most promising in both respects are André Martinet's functional linguistics[6] (the paradigm adopted in this

[1] Isaac Jacob Schmidt, *Grammatik der Mongolischen Sprache* (St. Petersburg 1831).

[2] Nicholas Poppe, *Grammar of Written Mongolian,* 3rd printing (Wiesbaden 1974).

[3] Gerhard Doerfer, *Zur Syntax der Geheimen Geschichte der Mongolen* (Berlin: Diss. 1954); "Sprachbau," *Mongolistik,* Handbuch der Orientalistik I,V,2, ed. B. Spuler (Leiden/Köln 1964).

[4] John C. Street, *The Language of the Secret History of the Mongols* (New Haven 1957); *Khalkha Structure,* Uralic and Altaic Series, 24 (Bloomington 1963).

[5] Robert J. Binnick, *Modern Mongolian: A Transformational Syntax* (Toronto 1979).

[6] Cf. André Martinet, *Éléments de linguistique générale,* Second tirage (Paris 1967); *A Functional View of Language* (Oxford 1962) (The title of the present paper has been chosen in allusion to this work.); *La Linguistique synchronique* (Paris 1965); *Studies in Functional Syntax* (München 1975); André Martinet (ed.), *Grammaire fonctionnelle du français,* 2e édition revue (Paris 1979).

[7] Gerhard Doerfer, *Anatomie der Syntax* (Bern and Frankfurt 1973); cf. also "Sprachbau".

[8] Cf. above all Kenneth L. Pike, Evelyn G. Pike, *Grammatical Analysis* (Arlington 1982); Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior,* 2nd edition (The Hague and Paris 1971); *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics* (Lincoln and London 1982); Walter A. Cook, S.J., *Introduction to Tagmemic Analysis* (London and New York 1969).

[9] Cf. above all Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale,* 2e édition (Paris 1976); Richard Baum, *Dependenzgrammatik* (Tübingen 1976).

[10] *Anatomie der Syntax,* p. 253.

paper), Gerhard Doerfer's syntactic anatomy,[7] Kenneth L. Pike's tagmemic linguistics,[8] and Lucien Tesnière's structural syntax.[9]

On the other hand, linguists have turned to excessive theorising in the last decades, at the same time neglecting empirical control of their theoretical structures, with the result that more and more abstract grammars were being tested against smaller and smaller fragments of natural languages. Oriental languages could play an important part in remedying this state of affairs – as Gerhard Doerfer stated *Sine linguis orientalibus nulla grammatica universalis*[10] (No universal grammar without Oriental languages).

2. Principles of a Functional Grammar according to André Martinet

After two decades of largely uncritical enthusiasm for Chomsky and pseudo- mathematical grammars of more and more fragmentary and artificial languages, Europeans seem to have rediscovered real languages as the object of linguistics. The present scenario might be described as influenced by pragmatism and functionalism. In the wake of this trend the Martinet school is increasingly winning attention.

Martinet grammar is one of the important forms of European functionalism, which has its roots above all in the Geneva (Saussure), Prague (Trubetzkoy, also Tesnière) and Copenhagen (Hjelmslev) schools of linguistics. Martinet's methodological axiom is that of communicative relevancy: no phenomenon shall be considered a fact of linguistics unless it contributes to the functioning of language as an instrument of communication. There are different degress of relevancy which establish a hierarchy among linguistic facts. Some may be considered essential, others are rather marginal. For instance, intonation is regarded as a marginal feature of natural languages, as opposed to the essential feature of phonemic

articulation. Another example would be elliptical uses of language, which are marginal phenomena only. In sharp contrast to many of the formalistic schools of modern linguistics, MARTINET insists on building grammars around the essential features of languages, not around the marginal ones.

MARTINET's theories are based on his principle of double articulation of language: "..., the first articulation is the result of the analysis of the experience to be communicated into elements which correspond to the minimal signs, or monemes, of the language that is being used. The monemes corresponding to this first articulation normally appear in succession as they are produced in time. The result is an utterance. The monemes, being signs, link a meaning, which we intend to convey, with a perceptible, phonic form. This form is in its turn articulated into a succession of distinctive units, the phonemes. This we call the second articulation."[11] Against MARTINET and in keeping with modern trends in European linguistics, philologists and particularly orientalists, will have to maintain that writing constitutes a form of second articulation in its own right. In the case of a literary language like Classical Mongol, which is only written and read, hardly ever spoken, writing even constitutes the primary form of second articulation. In any case graphemics (or rather graphology) is to be considered a sister discipline of phonology.

The structure of a MARTINET grammar can be derived from the principle of double articulation. Second articulation is dealt with in phonology (and graphology if applicable). First articulation is treated by what may be called grammar proper. Its three subdivisions are morphology (including traditional accidence), synthematics (word-formation) and syntax. Axiology, the study of meaning is an integral part of all three sub-disciplines. Morphology has to set up the language specific inventory of moneme classes and to describe the formal variations of monemes. The specific inventory of a given language is the way in which this language subdivides the system of universal moneme-classes, which rests on the dichotomy of lexemes (including independent, dependent and autonomous monemes, according to their degree of syntactic independence) and morphemes, the latter being the union of the subclasses of affixes (monemes that derive synthemes), modalities (endocentric morphemes, i.e. without functional load) and functionals (exocentric morphemes expressing the function of other monemes). Even language specific moneme classes are not always clear-cut entities: their boundaries can be blurred by such marginal phenomena as overlappings and transfers from one class into another (e.g. the adjective of most Indo-European languages, which may by transfer serve as substantive). Monemes "may combine so as to form entities entering into *exactly* the same combinations as the simple units: *headache* will enter into exactly the same types of combinations as the unanalysable *migraine.* These complex units we call *synthemes* and their study is the subject of the *synthematics.*"[12] I.e. synthematics corresponds roughly to word-formation of classical grammar. Syntax is "the survey of the processes by which the relationships within the data of experience are marked in a succession of linguistic units so that the receiver of the message may reconstruct this experience."[13] Relations are connected with specific units, called functions, which may be expressed by special functional monemes, or by position, or may be implied by other monemes. Any units related to each other by means of syntactic functions are called syntagms (not to be confused with synthemes). In view of this MARTINET's grammar belongs to the type of dependency grammars, as opposed against the constituency grammars of the American structuralists.

MARTINET has also introduced a method of visualisation[14] of syntactic statements, which the present author has found to be very helpful in teaching at all levels. The visual representations of sentence structures are reminiscent of those of TESNIÈRE (named "stemma") and may accordingly be called stemmas. MARTINET uses stemmas for both syntactic and synthematic analyses, however, as in the latter case constituency is the basic relation, it might be preferable to use tree- diagrams on the model of CHOMSKY grammars at the level of synthematics. The method of stemmas, slightly modified, will be briefly expounded in the following paragraphs.

[11] ANDRÉ MARTINET, "A Linguistic Science for Language and Languages", *Studies in Functional Syntax* (München 1975), p. 12.

3. Sketch of a Functional Grammar of Classical Mongolian

The emphasis in this paragraph's title is on "sketch", since severe restrictions in space do not allow more than a bird-eye's view, necessitating omission of many features and forbidding a discussion of most controversial points. A more complete treatment is in preparation. All references marked § are to the paragraphs of POPPE's grammar.

In what follows, Classical Mongolian will be romanized according to the POPPE system,[15] which strictly speaking is an interpretative transliteration, reconstructing what may have been the pronunciation of the Uighur-

[12] Loc.cit., p. 19.
[13] Loc.cit., p. 22.
[14] Loc.cit., p. 26–29.
[15] Cf. *Grammar,* p. 17–37.

Mongol writing system at the time of its rise in the 11th–12th centuries. A genuine transliteration (*modo sogdico*)[16] has so far never been used for Classical Mongolian.

3.1 Morphology

Classical Mongolian has a simple morphological structure as far as morphological variability is concerned. The complexities of many Indo-European languages like multiple variations of monemes, discontinuous forms, and amalgamation (fusion) are hardly known there. The morphological variability of all morphemes follows simple general rules of vocalic and consonantal harmony (loan-words from foreign languages often being treated as unpredictable exceptions from these rules). Certain morphemes display several phonologically (internal sandhi[17]) and/or morphologically conditioned allomorphs and only the possessive-reflexive modalities are occasionally amalgamated with the case functionals (§ 103 et passim).

The inventory of Classical Mongol moneme-classes will be presented within the framework of the universal inventory as explained above, i.e. in the order of lexemes, affixes, modalities and functionals. The lexemes include essentially only verbs like *ire-, üǰe-* etc. (for the purposes of visualization: **V**) and nouns like *ger, kümün, sayin* etc. (**N**) defined by their general compatibility with verbal and nominal morphemes respectively. A subclass of verbs are the two existential verbs (**ev**) *bui* and *ügei,* which behave like verbal nouns (see below). Nouns may be subclassified into nouns proper like the above ones (**n**), pronouns like *ene, bi, ken* etc. (**pr**), numerals like *γurban, dalan* etc. (**num**) and adverbs like *ende, edüge* etc. (**adv**), by some restrictions in their compatibilities. Pronouns may also be considered as morphemes, belonging to a limited class. Postpositions, being functionals, do not have to be mentioned here. A difference between substantive and adjective cannot be justified morphologically (§ 106). Interjections like *a,* etc. may be considered a marginal class of lexemes. What Poppe lists as interjections in §§ 256–259 are rather a semantic subcategory of nouns, i.e. that of onomatopoetic nouns.

There are basically four classes of affixes (**a**), those deriving nouns from nouns (denominal noun-affixes) like *-bči, -lang/-leng* etc. (§§ 108–140, 183–218), nouns from verbs (deverbal noun-affixes) like *-buri/-büri, -γun/-gün* etc. (§§ 141–182), verbs from verbs (deverbal verb-affixes) like *-γul-/-gül-, -lča-/-lče-* etc. (§§ 220–239) and verbs from nouns (denominal verb-affixes) like *-čila-/-čile-, -ši-* etc. (§§ 240–259). A more elaborated system may be set up by taking into consideration the subcategorization of the noun.

Modalities (**m**) in Classical Mongolian may be expressed by monemic or synthematic endings or by particles. The nominal modalities are: PLURAL, e.g. *-nar/-ner* etc. (§§ 260–277), and REFLEXIVE-POSSESSIVE, e.g. *-iyan/-iyen, -ban/-ben* etc. (§§ 304–318). The verbal modalities are MOOD, e.g. *-γtun/-gtün, -γuǰai/-güǰei* etc. (§§ 332–342), TENSE, e.g. *-mui/-müi* etc. (§§ 343–354), AUXILIARY, e.g. *-n bü-, -ǰu saγu-* etc.[18] (§§ 558 et passim), and VERBAL NOUN, e.g. *-γsan/-gsen* etc. (§§ 355–364). The latter form a special subclass of modalities in that they are able to transform a verb into a complex category (verbal noun) which may enter into both verbal and nominal relations. These modalities are reminiscent of Tesnière's "translatifs" and we suggest to call them translative modalities or translatives (**t**) for short. General modalities are EMPHASIS, e.g. *ber, bolbasu, ču* etc., some of them often wrongly called subject designators (§§ 495–499, 681–700), NEGATIVE, e.g. *ese, busu* etc. (§§ 631–640) and INTERROGATIVE e.g. *uu* (§§ 619 ff.).

Functionals (**f**) are the simple or double cases like *-un/-ün, -yin, -dača/-deče* etc. (§§ 278–303), postpositions with or without cases, like *dotor-a, tula, -yin tula* etc. (§§ 219, 417 et passim), converbal endings like *-γad/-ged, -tala/-tele* etc. (§§ 365–381) and conjunctions like *ba, kiged,* the postponed numerals and others (§§ 428–437). Moreover functionals can be expressed by word-order, or may be inherent in monemes or synthemes.

3.2 Synthematics

All synthemes, whether formed by derivation, composition or coagulation, are classified into exactly the same classes as the simple monemes. Derivative synthemes are formed by the four classes of affixes mentioned above. Accordingly they may be classified as denominal nouns, deverbal nouns, deverbal verbs and denominal verbs. Lexematic composition in Classical

[16] For a genuine transliteration system (in this case of Classical Uigur) cf. Klaus Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch,* Lieferung 1 (Wiesbaden 1977), p. 12–17.

[17] Cf. Nicholas Poppe, *Introduction to Altaic Linguistics,* Ural-altaische Bibliothek, XIV (Wiesbaden 1965), p. 188 f.

[18] This verbal category is always formed by synthemes consisting of a verbal nominal or converbal ending + an auxiliary verb. It conveys different modal and/or aspectual meanings. Since no generally accepted term has been introduced so far, we prefer to use the rather vague AUXILIARY.

Mongol is really only met with in the case of compound numerals (§§ 420–425). What Poppe calls "Compound Nouns" in §§ 426–427 will be dealt with as "coagulations (figements)" below. The "Juxtaposed Equal Parts of Sentence" (§§ 428–437) which Poppe treats together with the compounds, have nothing to do with composition functionally: they are simply coordinations. There are, however, quite a number of instances of morphematic composition: particularly all of the synthematic modalities of category AUXILIARY (like *-ǰu sayu-, -n čida-* etc.) have to be mentioned here.

A special process of synthematics, frequently used in most languages, is what Martinet calls "figement" in French, i.e. "coagulation". A coagulation is formally a syntagm which has become so common as to enter into a paradigm in its entirety. A French example[19] may serve to illustrate this: there we have to distinguish between the syntagm *jeune fille* (young girl) and the coagulated syntheme *jeune fille* (girl). The functional difference becomes quite obvious, when both forms are modified: *les très jeunes filles* (the very young girls) versus *les jeunes filles très jeunes* (the girls, who are very young). In the case of the syntagm each component can be modified individually, in the case of the syntheme, only the whole form can be modified. Poppe's "compound nouns" in §§ 426–427 display exactly the same quality, e.g. *emegel qaǰaγar* (as syntagm: saddle and bridle; as syntheme: harness).

3.3 Syntax

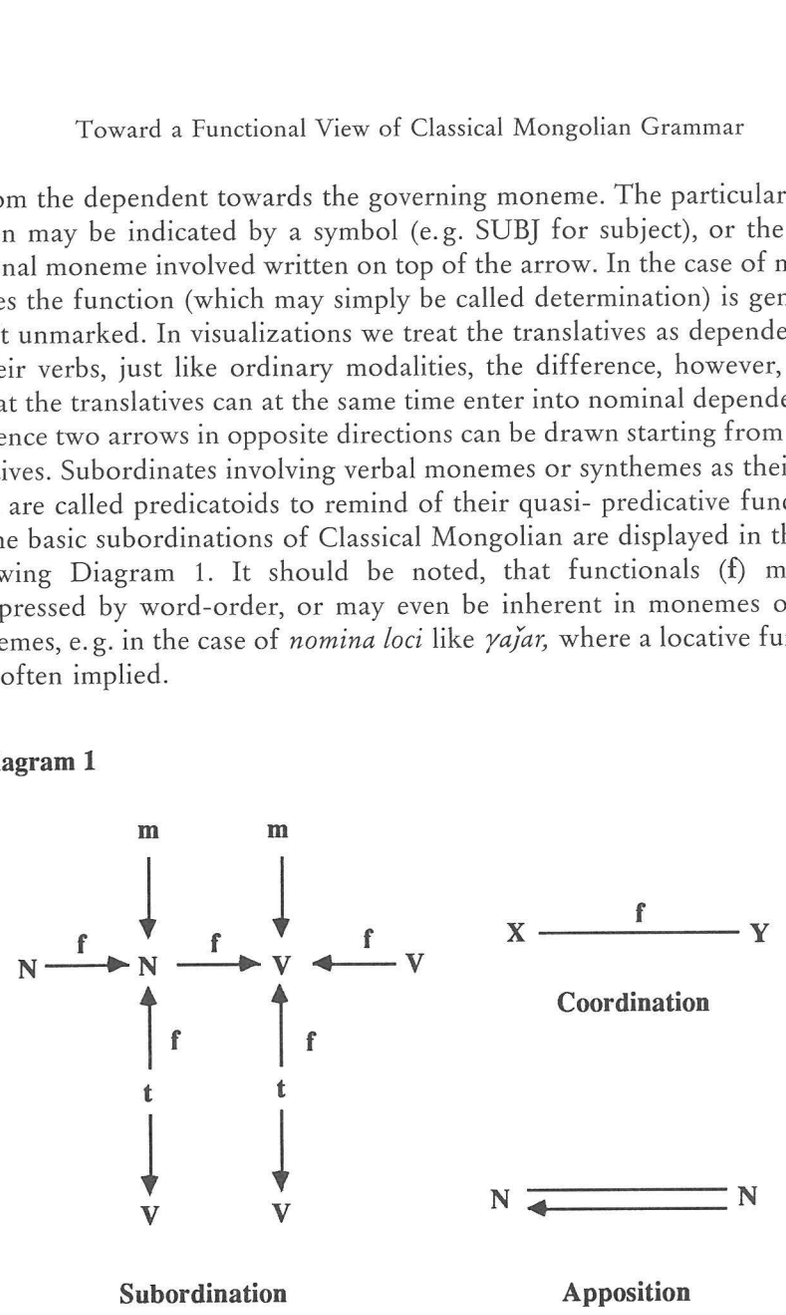
In every normal utterance one moneme can be considered as nuclear. This is the one moneme which does not itself indicate its function, but relative to which all other monemes in the utterance have to indicate their functions. The nuclear moneme is called the predicate. In most European languages the predicate cannot normally serve as a correct utterance all by itself: it has to be accompanied by what Martinet calls an actualiser. Mostly the actualiser is a subject. In Classical Mongol, however, no actualiser is needed: an isolated predicate constitutes the minimal utterance. Normally the predicative moneme is a verb, accompanied by a verbal modality, but nouns may also be used as predicates.

Those functions where one of the related monemes depends on the other for its occurrence, or where the monemes are mutually dependent, are called subordinations. The symbol is an arrow, the arrowhead pointing

[19] Martinet (ed.), *Grammaire fonctionnelle du français,* p. 20 f.

from the dependent towards the governing moneme. The particular function may be indicated by a symbol (e.g. SUBJ for subject), or the functional moneme involved written on top of the arrow. In the case of modalities the function (which may simply be called determination) is generally left unmarked. In visualizations we treat the translatives as dependents of their verbs, just like ordinary modalities, the difference, however, being that the translatives can at the same time enter into nominal dependencies. Hence two arrows in opposite directions can be drawn starting from translatives. Subordinates involving verbal monemes or synthemes as their nuclei are called predicatoids to remind of their quasi- predicative functions. The basic subordinations of Classical Mongolian are displayed in the following Diagram 1. It should be noted, that functionals (f) may be expressed by word-order, or may even be inherent in monemes or synthemes, e.g. in the case of *nomina loci* like *γaǰar,* where a locative function is often implied.

Diagram 1



Those functions where both monemes are independent of each other, are coordinations. The function may be indicated by simple juxtaposition or by functional monemes. Interesting among the latter are the postponed cardinal numerals, which are in semantic agreement with the number of coordinates. The symbol is a simple bar with the type of function option-

ally indicated on top of it. The function called apposition is a combination of both subordination and coordination, in so far as two coordinated monemes (or syntagms) have identical reference. A special case is the apposition with predicatoid function ("prédicatoïde appositif sans copule"),[20] which is comparable to the function called *praedicativum* in Latin grammar.[21] All appositions are symbolized by both arrow and bar together.

4. Example of Visualization

In order to demonstrate the analytic capacity of a functional grammar as sketched above, we will end this paper with a partial visual analysis of a moderately complicated specimen text. As such we have selected the second sentence from the text reproduced on page 29 of Poppe, Grammar ...

em-e inu öber busud nigen kümün-tei sedkil nigedčü γadan-a nigen γaǰar bolǰuǰu bolǰuγan-u γaǰar kürkü-ber yabutala, ǰam-du degerimčin kümün ireǰü tere em-e-yin eldeb čimeg-üd qubčasun-i čöm-i buliyan abču yabuqui-dur tere em-e yaγun ber ügei[22] *čirman nicügen-ü tula ičigüürtü bolǰu qamiγasi ber yabuǰu čidaqu ügei*[23] *nigen dalai-yin ǰiq-a nigen modun-u iruγar-tu modun-u qataγsan nabči-bar niγuča-ban qalqalaǰu sayuǰu kebten bükü-dür, nigen ünege keseg miq-a ǰaγuǰu usun-u köbege daγaǰu inaγši yabuqui-dur, dalai-yin dotorača nigen ǰiγasu degegši-ben čuqus gekü üǰeged ünege tere ber ama-tai miq-a-ban γaǰar qaγaγad ǰiγasun-i barir-a uqus gekü-dür, ǰiγasun šungγun dalai-yin iruγar odbai.*[24]

[20] Loc.cit., p. 18 f.

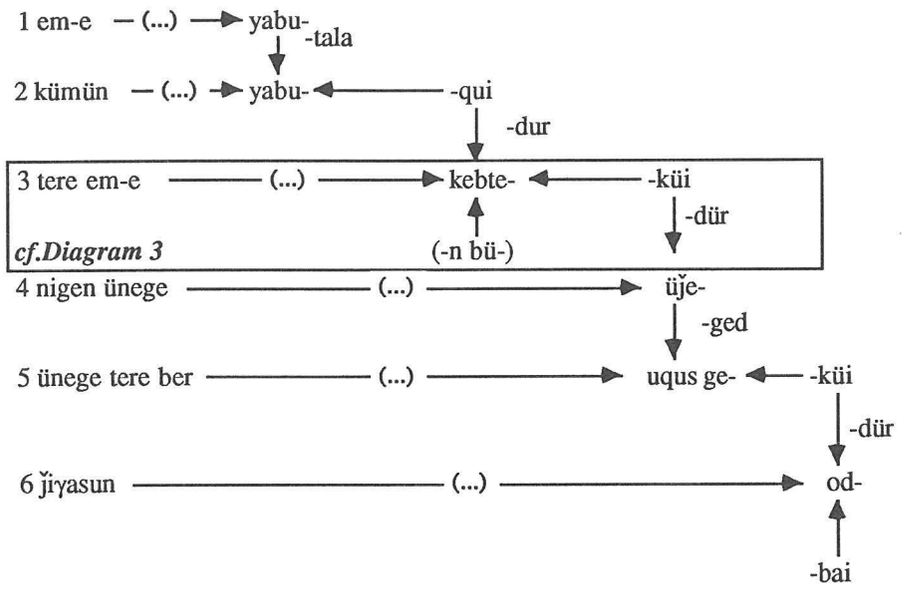
[21] Cf. e. g. K. Bayer and J. Lindauer, *Lateinische Grammatik* (München 1974), §§ 107, 120.

[22] The existential verb *ügei* behaves like a verbal noun: it functions verbally towards *yaγun ber* and nominally towards the coordinated *ničigün.*

[23] *ügei,* modified by the subordinate *čidaqu,* may be interpreted verbal-nominally (cf. footnote 22) as an apposition with predicatoid function accompanying *tere em-e.* Cf. footnote 20.

[24] Translation: "The woman fell in love with another man and she made an appointment [to meet him] at an outside place. While she was under way to get to the place of [their] appointment, robbers came along on the road and they robbed all the various jewellery and clothes of that woman and went away. Because that woman was without anything, stark naked, she became ashamed and [she who] could not go anywhere lay down at the bottom of a tree, on the shore of a lake, hiding her privy parts with the dried leaves of the tree, when a fox, who carried a piece of meat in his mouth, came towards that place, following the shore of the lake. He saw a fish in the lake, whose upper part kept appearing and vanishing, and that fox threw down the meat in his mouth and dashed forward to catch the fish, [but] the fish dived and went to the ground of the lake."

Diagram 2



The basic structure of the sentence is given by the six verbal forms *yabutala* (1), *yabuqui-dur* (2), *kebten bükü-dür* (3), *üǰeged* (4), *uqus gekü-dür* (5) and *odbai* (6) and their respective subjects. This is visualized in Diagram 2: subjects are indicated by arrows interrupted by (...). Due to restrictions in space only one of these, part 3 is further analyzed in Diagram 3.

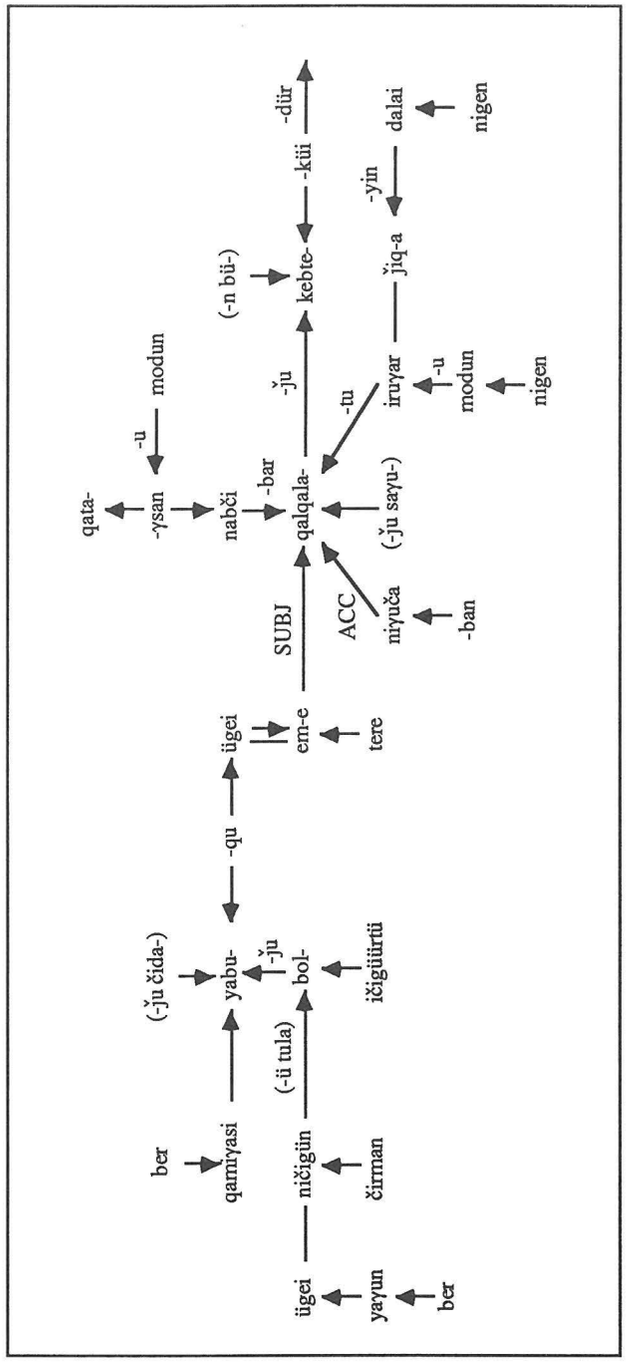


Diagram 3

Ilse Laude-Cirtautas (Seattle, Wash.)

DER KIRGISISCHE DICHTER-SÄNGER SAΓÏMBAJ OROZBAQ UULU (1867–1930) UND DAS EPOS *MANAS*

0. Zu den letzten großen Dichter-Sängern (*aqïn-irčï*)[1] der Kirgisen, die im heutigen Gebiet der kirgisischen SSR lebten, gehört Saγïmbaj, der Sohn des Orozbaq. Wie viele Dichter-Sänger seines Volkes so hat auch er an dem hehren Epos *Manas,* das die Krönung der mündlichen Dichtkunst der Kirgisen darstellt, mitgeschaffen. Er war einer der wenigen Sänger unserer Zeit, der die drei traditionellen Teile des Epos (I: Manas, II: Semetej, III: Sejtek)[2] vorzutragen vermochte und sie im Laufe seines vierzigjähri-

[1] Das Wort *aqïn* hat sich in der Bedeutung „mündlich vortragender, d.h. improvisierender Dichter-Sänger", heute auch *tökmö aqïn* id. im Gegensatz zu *žazma aqïn* „schreibender Dichter", wahrscheinlich erst im 19. Jh. bei den Kirgisen durch kasakische Vermittlung eingebürgert [vgl. Ž. Taštemirov, *Toqtoγul žana aqïndïq poezija* (Toqtoγul und die improvisierende (mündliche) Dichtkunst), Frunze 1980, S. 17]. Ursprünglich nannten die Kirgisen sowohl die improvisierenden Dichter-Sänger als auch die nur auswendig vortragenden Sänger kleinerer Lieder und der längeren epischen Gesänge allgemein *ïrčï* (< *ïr* „traditionelle Liedform der turco-mongolischen Völker": sieben- bis achtsilbige Zeilen, die durch Anfangsreim verbunden sind. Endreim tritt als grammatischer Endreim unregelmäßig in den Epen, regelmäßiger in den kleineren Liedern auf). Eine spätere Differenzierung übertrug auf *ïrčï* die Bedeutung „Dichter-Sänger oder Vortragender kleinerer Liedformen", während die Dichter-Sänger oder auch Vortragende der Epen *žomoqču* (< *žomoq* „Märchen, Epos") genannt wurden. (Vgl. Mamïrov 1971, S. 151). Die Zusammensetzungen *aqïn-ïrčï; aqïn-žomoqču* bezeichnen nur den improvisierenden Dichter-Sänger bzw. Epensänger. Die gleiche Bedeutung haben auch die Ausdrücke *čoŋ ïrčï* bzw. *čoŋ žomoqču* „großer Sänger, Epensänger", vgl. Anm. 3.

[2] Semetej ist der Sohn des Helden Manas, Sejtek sein Enkel. Der Terminus „Epos Manas" bezeichnet einmal den ersten Teil der Trilogie, dann aber auch diese selbst (Junusaliev, S. XXVIII). Wann die Teile *Semetej* und *Sejtek* entstanden sind, ist noch nicht eindeutig erforscht. Interessant ist jedoch, daß es noch in unserer Zeit Sänger gegeben hat, die die *Manas*-Geneologie um weitere Nachkommen des Helden Manas erweitert haben. So schuf der Sänger Sajaqbaj Qaralaev (1894–1971) einen neuen Zyklus, ausgehend vom Urenkel des Helden, Kenen, und dessen Söhnen Alïmsarïq und Qulansarïq (vgl. M. Žirmunskij, *Tjurkskij geroičeskij epos,* Leningrad 1974, S. 28). Auch die Sänger Šapaq (1863–1956) und Žaqšïlïq Sarïqov (?–?) sollen die Trilogie um weitere Teile ergänzt haben (Mamïrov 1962, S. 21). – Bei den Kirgisen in Xinjiang trägt der heute etwa siebzigjährige Žüsüp Mamaj aus

gen Sängerlebens zu eigenen Varianten gestaltet hatte. Obwohl er nicht nur ein Dichter-Sänger der Trilogie *Manas* war, sondern auch andere Epen gesungen und viele Lied-Gedichte zu verschiedenen Themen und Anlässen improvisiert hat, ist er in seinem Leben und später in der Forschung überwiegend als *čoŋ manasčï*[3] „großer Sänger des *Manas*" bekannt geworden. Neben der überragenden Bedeutung, die die Kirgisen dem Epos *Manas* beimessen, ist der übrigen Dichtung Saγïmbajs noch wenig Beachtung geschenkt worden.

Schon im Jahre 1922 begann man die *Manas*-Version Saγïmbajs aufzuschreiben[4]. Den Anfang damit machte der Baschkire Qajum Miftakov

Aq-Čïj im Bezirk Qïzïl-Suu acht Teile des Epos vor: *Manas, Semetej, Sejtek, Kenenim, Sejti, Asïl Bača-Bek Bača, Som Bilek* und *Čigitej.* Der Sänger, der die landesüblichen religiösen Schulen besucht und mit sechszehn Jahren schon etwa achtzig Werke der klassisch-islamischen Literatur eingehend studiert hatte (*Millätlär,* Räsimlik Jornal, 1979:10, S. 42), soll in den folgenden Jahren das gesamte Epos *Manas* mit seinen acht Teilen innerhalb von acht Jahren auswendig gelernt haben und zwar nach Aufzeichnungen seines Bruders Balbaj († 1937), der selbst ein Sänger des *Manas* gewesen war und zunächst die ersten drei Teile des Epos von anderen Sängern aufgeschrieben und auswendig gelernt hatte. Die übrigen fünf Teile lernte er dann von dem Sänger Ïbrajïm (?–?), der als ihr Schöpfer gilt. Das *Manas*-Manuskript Balbajs ist zusammen mit Aufzeichnungen anderer Epen im Jahre 1937 vernichtet worden (*Manas,* Bd. 1, Sänger: Žüsüp Mamaj, Hrsg. Asanbaj Matlï, Urumtschi 1984, S. 19, 22 (Vorwort). Wie es heißt, soll Žüsüp Mamaj aber über viele schwierige Jahre hinweg über 200 000 Verszeilen im Gedächtnis behalten haben, die in den vergangenen Jahren in Beijing niedergeschrieben worden sind und jetzt veröffentlicht werden (s. oben). Band 2: *Semetej* erschien 1985. – Wenn es sich wirklich so verhält, daß Žüsüp Mamaj rein auswendig vorträgt, wäre er mit den *čala manasčï* in der kirgisischen SSR zu vergleichen (s. Anm. 3), die aber wesentlich kleinere Texte vorgetragen haben bzw. noch vortragen.

[3] Die Bezeichnung *manasčï* „Sänger des *Manas,* insbesondere der Trilogie *Manas*" hat sich erst nach 1917 verbreitet (Musaev 1984, S. 201). Vorher wurden auch sie *žomoqču* (Anm. 1) genannt. Die Benennung *čoŋ žomoqču* bzw. *čoŋ manasčï* kam nur den Sängern des *Manas* zu, die über dichterische Begabungen verfügten und eigene Versionen der *Manas*-Trilogie geschaffen hatten. Alle *manasčï,* auch die *coŋ manasčï* begannen ihre Laufbahn damit, einzelne Episoden und Teile des Epos auswendig zu lernen, allerdings nicht an Hand von Manuskripten, wie dies von Žüsüp Mamaj aus Xinjiang gesagt wird (Anm. 2) oder gar nach gedruckten Texten, wie jetzt auch schon in der kirgisischen SSR belegt (Qïdïrbaeva, S. 25) – solche Vorgänge sind zwangsläufige Neuerscheinungen – sondern an der Seite eines erfahrenen, großen *manasčï.* Sänger, denen es an der Gabe der Improvisation fehlte und die daher, den griechischen Rhapsoden vergleichbar, allein beim Vortrag auswendig gelernter Texte verblieben, wurden bzw. werden in Kirgisien *čala manasčï* „halbe *manasčï*" genannt (Musaev 1984, S. 206). Die heute hier noch lebenden *manasčï* scheinen alle dieser Gruppe anzugehören.

[4] Seine Variante war die erste überhaupt, die nach 1917 aufgezeichnet wurde, als man gezielt an die Sammlung von Texten der mündlichen Literatur ging (vgl. Mamïrov 1962, S. 9).

(1892–1938), der zuerst als Lehrer bei den Kasaken gewirkt und ihre mündliche Literatur gesammelt hatte. Als er dann 1916 zu den Kirgisen stieß, setzte er bei ihnen seine Sammler- und Forschertätigkeit fort[5]. Mit der Aufzeichnung der Manas-Version Saγïmbajs konnte er sich aber nur kurz beschäftigen. Seine Arbeit wurde jedoch von dem Kirgisen Ibïrajïm Abdïraxmanov (1888–1967) fortgeführt, der damals schon selbst ein *manasčï* war und später einer der bedeutendsten einheimischen *Manas*-Forscher wurde[6]. Er konnte den Sänger noch in seinen letzten Lebensjahren begleiten und seinen Gesang noch größtenteils unter den natürlichen Bedingungen eines Epenvortrages, nämlich vor einer versammelten Zuhörerschaft, aufschreiben[7]. Erst mit zunehmender Anfälligkeit des Sängers fanden die Aufzeichnungen in dessen Jurte statt[8]. Insgesamt sind von 1922–

[5] So hat er neben vielen Liedern [vgl. A. Toqombaeva, Hrsg., *Qïrγyz elinin süjüü ïrlarï* (Liebeslieder des kirgisischen Volkes), Frunze 1974, S. 225, 332, 336, 338] u. a. auch eine Märchenvariante des Epos *Manas* (zu den Prosaversionen des Epos vgl. *Qïrγyz elinin* … S. 576) und verschiedene kleinere Epen (*kenže epostor*) aufgeschrieben (ibid., S. 571, 585, 591). Wichtig sind auch seine *Manas*-Forschungen im Süden Kirgisiens, wo neben der Erhaltung zum Teil ganz alter Motive der Vortragsstil des Epos schon Änderungen erfahren hatte (Übergang vom reinen Versgesang zu Prosateilen), vgl. Qïdïrbaeva, S. 61, 63, auch Maryulan, S. 82). Insgesamt soll Miftakov über 3000 Seiten Materialien über die kirgisische mündliche Literatur, auch über Sitten und Gebräuche gesammelt haben, die größtenteils noch unveröffentlicht im Handschriftenfond des Instituts für Sprache und Literatur der kirgisischen Akademie der Wissenschaften in Frunze aufbewahrt werden (Maryulan, S. 28).

[6] Von ihm gibt es Varianten des *Manas, Semetej* und *Sejtek,* die er selber niedergeschrieben hat. Auch eine Variante des Epos *Žaŋil-Mïrza,* das auf historische Ereignisse beruht, geht auf ihn zurück (*Qïrγyz elinin* …, S. 307, 586; Musaev 1984, S. 224). Er soll ein phänomenales Gedächtnis gehabt haben. So kannte er alle 65 Varianten der *Manas*-Trilogie und ihre Unterschiede. Er hat vollständige Kommentare (*tolγon komentarijler*) zum *Manas* (*Manas*-Trilogie?) verfaßt und seine wohl einmaligen Kenntnisse über die Tradition des *Manas* in verschiedenen Aufsätzen dargestellt. Leider sind seine Arbeiten wie z. B. „*Manas tuuralï bilgenderim*" (Was ich über den *Manas* weiß), seine wichtigen Biographien der *manasčï* Keldibek (1800–1880), Balïq (1793–1873), Šapaq (1863–1956) und auch zwei Aufzeichnungen über unseren Sänger Saγïmbaj noch nicht gedruckt worden (*Qïrγyz elinin* …, S. 307; Qïdïrbaeva, S. 13, 14, 43, 46). Abdïraxmanovs Variante der *Manas*-Trilogie (*Manas:* 14 983, *Semetej:* 23 364, *Sejtek:* 7 893 Verszeilen ist ebenfalls noch unveröffentlicht. Sie soll inhaltlich der Saγïmbajs nahestehen (Musaev 1984, S. 224–225). Neben der Aufzeichnung der *Manas*-Version Saγïmbajs hat sich Abdïraxmanov auch um die Niederschrift der *Manas* bzw. *Semetej* und *Sejtek*-Varianten der Sänger Sajaqbaj Qaralaev (1894–1971), Aqmat (1891–?), Toγoloq Moldo (1860–1942), Šapaq (s. oben) und Moldobasan Musulmanqulov (1881–1961) verdient gemacht (Qïdïrbaeva, S. 33; Musaev 1984, S. 224).

[7] Äuezov 1961, S. 10.

[8] Die Krankheit des Sängers und die für ihn ungewohnte Situation des Vortragens ohne

1926 auf 5505 Seiten 180378 Verszeilen niedergeschrieben worden[9], die jedoch nur den ersten Teil der *Manas*-Trilogie des Sängers umfassen. Es war leider nicht mehr möglich, auch die beiden anderen Teile (*Semetej, Sejtek*) schriftlich niederzulegen.

Alle die den Sänger gehört hatten und auch die Forscher, denen das Manuskript zugänglich war, haben einmütig die Dichtkunst Saγïmbajs als einzigartig beschrieben. Die ersten Studien kirgisischer und kasakischer Gelehrter, die sich mit der Sprache und dem Stil des *Manas* befaßten, beruhten auf seiner Variante[10]. Es überrascht daher nicht, daß die 1957 gegründete Abteilung „Manas" des Instituts für Sprache und Literatur an der kirgisischen Akademie der Wissenschaften in Frunze seine Variante als erste zum Druck auswählte, als es darum ging, Texte einzelner Sänger zu veröffentlichen[11]. Nachdem schon in den Kriegsjahren einzelne Episoden aus dem Manuskript erschienen waren[12], wurde der Gesamttext 1978–1982 in vier Bänden herausgebracht[13]. Es ist leider keine wissenschaftliche Ausgabe, noch ist sie als solche geplant worden. Kürzungen ließen sich nicht vermeiden, werden jedoch im Text nicht angezeigt.

Publikum führte in den letzten Teilen der Niederschrift zu inhaltlichen und stilistischen Unebenheiten, auf die Musaev 1978, S. 281–282 näher eingeht.

[9] Musaev 1984, S. 220; vgl. a. Qïdïrbaeva, S. 43. Dagegen wird von Žirmunskij, *op. cit.,* S. 32 und auch von anderen eine Zahl von 250000 Verszeilen genannt.

[10] Hier sind vor allem die Arbeiten des kasakischen Schriftstellers und Gelehrten M. Äuezov zu nennen, der als erster sich schon 1927 mit der *Manas*-Version Saγïmbajs beschäftigte und ihr in Bezug auf die Schönheit der Sprache einen besonderen Platz zuwies (vgl. u. a. Musaev 1978, S. 280; I. Laude-Cirtautas, „Fragen der *Manas*-Forschung. Das Epos in Forschung und Gesang bei den Kasaken," *Central Asiatic Journal,* 28:3–4, S. 223–224).

[11] In den Jahren 1958–1960 hatte man zunächst eine vier-bändige populäre Ausgabe der *Manas*-Trilogie veröffentlicht, in der Textteile von zwölf verschiedenen Sängern verkürzt zusammengefaßt worden sind: Bd. I, II: *Manas,* Frunze 1958–1959; Bd. III: *Semetej,* Bd. IV: *Sejtek,* Frunze 1960.

[12] Vgl. die bibliographischen Angaben bei Musaev 1984, S. 197.

[13] *Manas. Saγïmbaj Orozbaq uulunun varianti bojunča* (*Manas.* Nach der Variante des Saγïmbajs, Sohn des Orozbaq), Bd. I–III, hrsg. und zum Druck vorbereitet von S. Musaev, Bd. IV, hrsg. und zum Druck vorbereitet von E. Abdïldaev, Frunze 1978–1982. Gegenwärtig werden fünf Bände der *Manas*-Trilogie nach der Variante des Sängers Sajaqbaj Qaralaev (1894–1971) veröffentlicht, von denen der erste Band 1986 erschienen ist. Sajaqbaj, dessen Trilogie aus über 500000 Verszeilen besteht, gilt neben Saγïmbaj als der letzte bedeutende *čoŋ manasčï.* Im Unterschied zu Saγïmbaj ist er jedoch nicht mehr durch die traditionelle Schule des Wanderlebens von Fest zu Fest gegangen (infra), die die Sänger zur kritischen Auseinandersetzung mit den Zuhörern und anderen Sängern zwang. Unter ganz anderen Verhältnissen ist Sajaqbaj erst nach 1924 zum *manasčï* geworden (Musaev 1984, S. 214; vgl. a. Laude-Cirtautas, S. 372.

Da aber immerhin mit dieser Textausgabe auch westlichen Turkologen die Möglichkeit gegeben wird, einen Eindruck von dem dichterischen Schaffen Sγïmbajs zu gewinnen, soll der Dichter-Sänger hier kurz in seinem Leben und Werdegang vorgestellt werden[14].

1. Saγïmbaj wurde im Jahre 1867 in der Gegend der heutigen Ortschaft Qabïrγa, im Süden des Issyk-kul (Ïsïq köl) geboren. Seine Vorfahren väterlicherseits gehörten dem Stamme der Sajaq (Geschlecht: Qurmanmojnoq) an, der im T'ien-Schan nomadisierte[15]. Sein Vater Orozbaq, den er mit dreizehn Jahren verlor, diente dem Manapen Ormon des Stammes der Sarï Baγïš als Musikant[16]. Wie es heißt spielte er die Kernej (Karnaj), eine Art Trompete, die man in Mittelasien als Auftakt zu Festlichkeiten erklingen läßt. Weiter heißt es, daß er ein Meister alter kirgisischer Melodien gewesen sei[17]. Das besagt wohl, daß er auch andere Instrumente, wie z. B. die bei den Kirgisen sehr beliebte *qomuz,* eine Art Geige, gespielt hat. Es ist gut möglich, daß er auch ein Sänger war. Jedenfalls war sein ältester Sohn Ališer ein bekannter *manasčï*[18]. Dichterische und musikalische Bega-

[14] Die Quellenlage ist ungünstig, da wie schon erwähnt (Anm. 6), wichtige Arbeiten über das Leben des Sängers noch nicht gedruckt worden sind. Auch eine weitere Biographie des Sängers von A. Osmon liegt nur in Manuskriptform vor (Inventar Nr. 1883 des Instituts für Sprache und Literatur, Frunze). Die folgenden Ausführungen beschränken sich daher im wesentlichen auf die Auswertungen des unveröffentlichten Materials durch kasakische und kirgisische Gelehrte (Äuezov, Musaev, Mamïrov, Qïdïrbaeva u. a.). – Es sei hier erwähnt, daß die Lebensgeschichten, darunter auch Autobiographien von ungefähr vierzig Sängern des *Manas* bzw. der *Manas*-Trilogie aufgeschrieben, aber ebenfalls noch unveröffentlicht sind. So existiert eine noch ungedruckte Autobiographie des Sängers Sajaqbaj Qaralaev (Anm. 13), ganz in Versen verfaßt und von ihm selbst niedergeschrieben, mit dem Titel „Men qantip manasčï boldum" (Wie ich ein *manasčï* wurde), vgl. *Qïrγïz elinin ... S. 306.* Der selbe Sänger hat auch die Lebensgeschichte seines Lehrers Čojuke (1863–1925) aufgezeichnet (Qïdïrbaeva, S. 22).

[15] Qïdïrbaeva, S. 42.

[16] *Ibid.* – Neben Musikern gehörten zum „Hof"lager eines kirgisischen Manapen auch Sänger, mit denen sich auch die Khane und später die Sultane der Kasaken umgaben (Maryulan, S. 8, 9). Sogar weniger wohlhabende Kasaken und Kirgisen „leisteten" sich ihre Sänger (Qalïq, S. 318). Es ist bekannt, daß die Manapen der hier (Absch. 3) genannten Stämme sich eigene *manasčï* hielten (Mamïrov 1971, S. 159). So diente der berühmte *aqïn-ïrčï* Balïq (1793–1873) zeitweise dem Manap Bajtïq vom Stamme der Solto am Tschu als *manasčï* (Qalïq, S. 411). Auch Saγïmbaj war einige Zeit der *manasčï* eines Manapen gewesen (infra).

[17] Äuezov 1961, S. 9.

[18] Vgl. Qïdïrbaeva, S. 42; Musaev 1978, S. 278.

bungen, wie auch die Berufung zum *manasčï,* setzten sich in einzelnen Familien von Generation zu Generation fort[19]. Entscheidend für den Werdegang eines zukünftigen Dichter-Sängers war immer der Anstoß und Zuspruch in der Familie[20]. Auch bei Sayïmbaj spielte das häusliche Milieu eine große Rolle. Schon als Kind zeigte er Interesse für das mündliche Dichter-Sängertum, obwohl er seit seinem neunten Lebensjahr von usbekischen Mullahs, die in die kirgisischen Nomadenlager kamen, im Lesen und Schreiben unterrichtet worden war[21]. Seine dichterische Begabung zeigte sich zunächst im Improvisieren kleinerer Lied-Gedichte (infra). Zum Sänger des *Manas,* den er (in Teilen?) schon mit sechzehn Jahren vorzutragen begann[22], entwickelte er sich aber erst im Gebiete des heutigen Oblasts T'ien-Schan, wohin er vom Issyk-kul, bald nach dem Tode seines Vaters, mit seinem älteren Bruder Ališer gezogen war. Hier, in der Gegend von Qočqor, wo der Winterplatz seiner Stammesgruppe lag, verbrachte er viele Jahre. Während der Sommermonate ritt er von *žajloo* (Sommerweide) zu *žajloo* und sang seine Lieder. Mit zwanzig Jahren muß er schon ein berühmter *manasčï* gewesen sein, denn der angesehene Manap Sooronbaj lud ihn als seinen *manasčï* zu sich ein (Anm. 16). Nach den Worten des Sängers soll der Manap ihn wie seinen eigenen Sohn behandelt haben[23]. Doch blieb er nicht lange bei ihm: als Dichter-Sänger war ihm das Wanderleben bestimmt. Auf den Festen aller kirgisischer Stämme, die wie bei den Kasaken nie ohne die Anwesenheit von Sängern verliefen[24], war er ein hochwillkommener, angesehener Gast. Schon bald konnte er sich und seine Familie allein vom Singen, d. h. von den Gaben seiner Gastgeber und Zuhörer ernähren[25]. Zu seiner Beliebtheit trug bei, daß er eine überaus wohlklingende, tiefe Stimme hatte[26]. Er selbst war hochgewachsen, stark

[19] Vgl. hierzu u. a. die Angaben bei Mamïrov 1971, S. 156. Danach war der Vater des Sängers Balïq (Anm. 16) schon ein bedeutender *manasčï* gewesen. Auch der Sohn Balïqs Najmanbaj (?–?), dessen Leben und Werdegang noch kaum erforscht sind (K. A. Raxmatullin, „Tvorčestvo manasči," in: *Manas. Geroičeskij épos kirgizskogo naroda,* Frunze 1968, S. 81), war ein hochgeachteter *aqïn* und *manasčï.* Der Vater, Großvater und Urgroßvater des *manasčï* Žaṇïbaj Qožekov (1869–1942), von ihm ist leider nur der Teil *Semetej* aufgeschrieben worden, waren alle *manasčï* gewesen (Junusaliev, S. XV–XVI). Von Žaṇïbaj, der im Süden Kirgisiens lebte, stammt übrigens eine Variante des romantisch-lyrischen Epos *Aq Möör* (*Qïrγïz elinin* ... S. 586).

[20] Hierzu bringt Mamïrov 1971, S. 154 aufschlußreiche Beispiele.

[21] Qïdïrbaeva, S. 42.

[22] Musaev, 1978, S. 279.

[23] Qïdïrbaeva, S. 44.

[24] Vgl. Laude-Cirtautas, S. 352 ff.

[25] Musaev 1978, S. 279.

[26] Mamïrov 1971, S. 153; Qïdïrbaeva, S. 42. Leider wird in den herangezogenen Quellen nicht erwähnt, ob Sayïmbaj auch ein Instrument gespielt habe. Traditionsgemäß wird das

gebaut und breitschultrig[27], dabei aber ein sehr feinfühliger Mensch, dem leicht die Tränen in die Augen kamen, wenn Kummer und Ungemach ihn ansprachen[28].

Während des großen Aufstandes in Mittelasien im Jahre 1916 flüchtete er, wie viele Kirgisen, mit seiner Familie nach Xinjiang. Hier soll er bei den dortigen Kirgisenstämmen unermüdlich den *Manas* gesungen haben. So hat er sich und die Seinen in der Hungersnot, die damals dort herrschte, am Leben erhalten können[29]. Als er nach zwei Jahren wieder in seine Heimat zurückkehrte, scheint es ihm noch möglich gewesen zu sein, trotz der schwierigen Zeitverhältnisse sein Wanderleben als *aqïn* und *manasčï* weiterzuführen. Einmal lud der Sohn des Manapen Ormon ihn zu Verwandten nach Andižan (Usbekistan) ein, wo er ebenfalls den *Manas* vorgetragen hat[30].

Im Sommer 1922, als Qajum Miftakov und bald darauf I. Abdïraxmanov zu ihm kamen, weilte er gerade als Gast auf einer Sommerweide im T'ien-Schan in der Gegend von Solton-Sarï. Im selben Jahre besuchte er den Stamm der Solto am Tschu, wo man ihn, wie immer, freundlichst aufnahm. Zum Abschied übergab man ihm neun Pferde, Ehrengewänder und Geld[31]. Über die Solto pflegte der Sänger zu sagen: „So ein gastfreundliches und lebensfrohes Volk wie sie gibt es nirgends."[32]

Als im Jahre 1926 die Aufzeichnung des ersten Teils seiner *Manas*-Trilogie beendet war, war Sayïmbaj schon schwer erkrankt. Weitere Niederschriften waren, wie schon erwähnt, nicht mehr möglich. Für eine kurze Zeit erholte sich der Sänger noch, nachdem er im Jahre 1929 mit seiner Familie nach Toru-Ajγïr am Issyk-kul gezogen war. Er begann sogar wieder, den *Manas* inmitten des Volkes zu singen[33]. Im Frühjahr des folgenden Jahres verschlechterte sich jedoch sein Zustand, so daß seine Familie be-

Epos *Manas* ohne instrumentale Begleitung gesungen. Für ihre Lied-Gedichte bevorzugten die kirgisischen Sänger die *qomuz* (vgl. Qalïq, S. 328), die im Süden des Landes auch schon für den Vortrag des *Manas* angewandt wurde (Ž. Mamïtbekov und E. Abdïldaev, *Manas eposunun izildöönün kee bir meseleleri* (Einige Probleme der Erforschung des Epos *Manas*), Frunze 1966, S. 154). Im Südteil Kirgisiens, der allerdings nicht zu den Hauptgebieten der *Manas*-Tradition (Issik Kul, Ala-Tau, Narïn) gehört, hat auch die Form des *Manas* Änderungen erfahren (vgl. Anm. 5). Sie gehen wahrscheinlich auf usbekische oder auch kasakische Einflüsse zurück. Das letztere ist vor allem bei dem Kirgisenstamm der Ičkilik (Bezirk Oš) anzunehmen, der als einzige kirgisische Gruppe eine Liedform mit 11–12 Silben pro Verszeile kennt, die sie wie die Kasaken *öleṇ* nennen (Maryulan 1971, S. 82).

[27] Qïdïrbaeva, S. 42. Daselbst ist auch ein Ganzphoto des Sängers abgedruckt.

[28] Musaev 1978, S. 282.

[29] Musaev 1978, S. 280.

[30] Qïdïrbaeva, S. 42.

[31] *ibid.*

[32] Qïdïrbaeva, S. 43.

[33] *ibid.*

schloß, ihn nach Qočqor zurückzubringen. Auf dem Wege dorthin trank er noch zum letzten Male ein Schluck Wasser aus dem Fluße Anïrt in der Qočqorer Talsenke. Aber unmittelbar darauf starb er auf dem Wagen, der ihn zur heimatlichen Erde, zum alten Winterplatz seines Stammes bringen sollte[34]. Das hohe Alter, das für viele Sänger Mittelasiens charakteristisch ist, war ihm nicht beschieden. Er war nur dreiundsechzig Jahre alt geworden[35].

2. Im Leben Saγïmbajs bestätigt es sich, daß der Weg zum überwiegend improvisierend vortragenden Epensänger (*aqïn-žomoqču*) über das kleine Lied-Gedicht geht. Als Kind schon hat der Sänger zeremonielle Lieder, wie sie auf Hochzeiten und Gedenkfesten gesungen werden, auswendig gelernt[36]. Vom Auswendiglernen ging er bald zu eigenen Schöpfungen über. Sein ganzes Leben lang, auch als er schon ein berühmter *manasčï* war, hat er Lied-Gedichte zu allen Themen improvisierend vorgetragen[37]. Auf den großen Feiern zum Gedenken eines Verstorbenen (*aš*) fiel ihm zumeist die Aufgabe eines *žarčï* (wrtl.: Ausrufer) zu, der in wohlgesetzten Versen die Gäste einlädt und auch den Festablauf im Gesange leitet[38].

Auch andere *čoŋ manasčï* haben die kleine Liedform, die das gleiche Versmaß (*ïr*) wie das *Manas* und die kleineren Epen hat, stets geübt. Sie war für den zukünftigen wie für den schon etablierten *manasčï* eine ständig notwendige Schulung im Improvisieren[39].

Von den Lied-Gedichten Saγïmbajs scheinen nur wenige aufgeschrieben worden zu sein[40]. Er ist aber im Volke als großer *aqïn-ïrčï* bekannt gewesen, dessen Kunst der Improvisation immer wieder Bewunderung erregte. So hat noch I. Abdïraxmanov mit Erstaunen erlebt, wie der Sänger

[34] *ibid.*

[35] Das durchschnittlich erreichte Alter der *aqïn* scheint etwa achtzig Jahre gewesen zu sein. Es hat auch viele Sänger gegeben, die neunzig und sogar älter geworden sind, wie z. B. die Kasaken Žambïl Žabaev (1846–1944), Můrïn žïrau (1860–1952), Bůxar žïrau (1688–1781), Qožabergen žïrau (1673–1762) und die kirgisischen *aqïn-manasčï* Balïq (1793–1873) und Šapaq (1863–1956).

[36] Äuezov 1961, S. 9.

[37] Musaev 1978, S. 278; Mamïrov 1971, S. 157.

[38] Musaev 1978, S. 278.

[39] Vgl. u. a. *Qïrγïz elinin* ..., S. 306.

[40] Erwähnt werden bei Qïdïrbaeva, S. 46, 47 nur eine Sammlung unveröffentlichter Lieder „Sanat ïrlar žana buudajïq" (Weisheitslieder und der Habicht) und die Aufzeichnung einer Totenklage (s. Anm. 41).

auf einem Gedenkfest mehrere Stunden lang Leben und Taten des Verstorbenen in einer Totenklage (*qošoq*) besungen hat[41].

Es gibt allerdings keine Hinweise darüber, ob Saγïmbaj auch an Dichter-Wettgesängen (*ajtïš*) teilgenommen hat, bei denen es ganz besonders auf das Improvisieren ankam. Von den großen manasčï des 19. bzw. Anfangs des 20. Jahrhunderts, die sich auch dieser Gattung der kirgisischen mündlichen Dichtung stellten, werden in der Forschung bisher nur die Namen der Sänger Balïq (1793–1873), seines Sohnes Najmanbaj (?–?) und Nazar (1835–1902) genannt[42]. Es ist aber möglich, daß Saγïmbaj an den *Manas*-Wettgesängen, die zwischen einzelnen *manasčï* stattfanden, mitgewirkt hat. Bei diesen Wettstreiten ging es darum, wer eine vorher bestimmte Episode oder einen genau bezeichneten Abschnitt des Epos am längsten und interessantesten vortragen konnte[43].

Sicher ist, daß Saγïmbaj auch kleinere Epen in eigenen Varianten gesungen hat, wie dies von fast allen *aqïn-manasčï* seiner Generation erwähnt wird[44]. Ganz allgemein wird betont, daß Saγïmbaj alle Gattungen der kirgisischen mündlichen Dichtung gepflegt habe[45]. Damit scheint angedeutet zu werden, daß er auch als Vermittler der Dichtung anderer *aqïn-ïrčï* aufgetreten ist.

Weiter ist zu erwähnen, daß der Sänger auch als Historiker bekannt war. Wo immer er auf seinen Wanderungen hinkam, sammelte er Nachrichten über die Geschichte einzelner kirgisischer Stämme. Vieles was er darüber gelernt hat, ist auch, z. B. als erklärende Zusätze, in seine *Manas*-Version eingegangen[46].

3. Mit der Frage, wann der junge Saγïmbaj zum ersten Male den *Manas* gehört habe und wer seine späteren Lehrer gewesen seien, haben sich kirgisische Forscher ausführlich beschäftigt. Es ist wohl anzunehmen, daß er mit dem Epos zuerst durch seinen älteren Bruder Ališer bekannt geworden ist und von ihm auch schon kleinere Partien des Epos auswendig gelernt

[41] *Qïrγïz elinin* ... S. 303. Beim Tode des Manapen Šabdan/Šäbden hat er ebenfalls ein Trauerlied gesungen, vgl. das noch unveröffentlichte Manuskript (Inventar Nr. 5240) Abdïraxamanovs „Šabdandïn ölümündö Saγïnbajdïn qošoγu" (Die Totenklage Saγïmbajs beim Tode des Šabdan). Auf dessen Gedenkfest, das 1912 stattfand, war Saγïmbaj anwesend (vgl. Laude-Cirtautas, S. 368).

[42] Mamïrov 1971, S. 153.

[43] Mamïrov 1971, S. 158.

[44] Vgl. u. a. *Qïrγïz elinin* ..., S. 306; s. a. Anm. 6, 19.

[45] Mamïrov 1971, S. 157; *Qïrγïz elinin* ... S. 303.

[46] Musaev 1978, S. 290.

hat[47]. Aber auch andere Personen seines unmittelbaren Umkreises können ihm den ersten Eindruck des Epos vermittelt haben, da die Sajaq neben den Solto, Sari Baɣïš, Buɣu und Čerik zu den kirgisischen Stämmen gehören, bei denen die Tradition des *Manas*-Gesanges am stärksten verbreitet war und zum Teil noch ist[48]. Nach K. Raxmatullin, der sich auf ein Zeugnis des Sängers Šapaq (1863–1956) stützt, soll Saɣïmbaj erstmals das Epos (vollständige Trilogie?) von dem *manasčï* Čoŋbaš (?–?), dem Lehrer des namhaften Sängers Tïnïbek (1846–1902) vernommen haben. Saɣïmbaj soll sich auch Čoŋbaš angeschlossen haben, um von ihm das Epos zu erlernen[49]. Nach anderen Quellen wiederum soll der Sänger das vollständige Epos zuerst von Tïnïbek gehört haben[50].

Wie es bei den *manasčï* Sitte war (infra), so hat auch Saɣïmbaj seinen oder seine Lehrer nicht erwähnt. Gerühmt hat er aber in einem Lied den *manasčï* Aqïlbek (1840–?)[51], den auch I. Abdïraxmanov als den bedeutensten *manasčï* seiner Zeit angesehen hat. Er soll sogar den *Manas* in kalmückischer Sprache gesungen haben[52].

Die Frage, von wem ein angehender *čoŋ manasčï* zuerst das Epos gehört bzw. erlernt habe, ist im Grunde genommen von geringer Bedeutung, denn die erste Fassung wurde von ihnen nicht beibehalten. Im Gegenteil, im Laufe ihres Lebens haben sie ständig an ihrem *Manas*-Text gewirkt, ihn verbessert und erweitert. Anders als die passiv, d. h. nur auswendig vortragenden *čala manasčï* standen die schöpferischen *manasčï* in einem fortwährenden Lern- und Aufnahmeprozeß[53].

Als Saɣïmbaj zu einem *manasčï* heranreifte, gab es noch eine Reihe großer Sänger, die hier schon genannt worden sind: Balïq, Najmanbaj, Aqïlbek, Keldibek, Tïnïbek u. a. Mit allen ist Saɣïmbaj zusammengekommen, hat ihnen auf den Festen zugehört, von ihnen gelernt und auch Ausschnitte aus der Version des einen oder anderen Sängers übernommen[54].

[47] Musaev 1978, S. 278.

[48] Maryulan, S. 82. – Dem Stamm der Čerik gehört der in Anm. 2 erwähnte Žüsüp Mamaj aus Xinjiang an, vgl., Hu Dien-Hua und R. Dor, „Manas chez les Kirghiz du Xinjiang", *Turcica,* Bd. XVI (1984), S. 38.

[49] K. Raxmatullin, „Manasčïlar" (Sänger des *Manas*), unveröffentlichtes Manuskript (Inventar Nr. 1289), S. 68. Zitiert bei Musaev 1978, S. 278.

[50] Äuezov 1961, S. 9; Mamïrov 1971, S. 156.

[51] Von ihm sagte er: *Nazar menen Nurmaptaj / Keldibek, Balïq, Tïnïbek / Baarïsïnan bajqasam / Artïq bilgen Aqïlbek* (*Qïrɣïz elinin* … S. 303) „Nazar und Nurmaptaj / Keldibek, Balïq und Tïnïbek / schau ich sie mir an, von allen / der weiseste ist Aqilbek".

[52] *Qïrɣïz elinin* … S. 303

[53] Musaev 1978, S. 278.

[54] Mamïrov 1971, S. 156; Musaev 1978, S. 279.

Der *Manas*-Text eines Sängers wurde nicht als dessen Eigentum betrachtet, sondern er war das gemeinsame Gut aller Sänger[55]. Jeder wirkte darauf hin, eine künstlerisch vollkommene und vom Publikum meist akzeptierte Variante zu schaffen[56].

Der Zustimmung oder Kritik der Zuhörer hat sich kein *manasčï* entziehen können. Was die dichterische Form und die Vortragsweise des Epos anbetrifft, war das Publikum erstaunlich konservativ[57]. Andererseits wünschte es inhaltliche, das Epos verlängernde Ausschmückungen, solange die überlieferte Gesamtlinie des *Manas* gewahrt blieb. Die Zuhörer der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vielleicht auch schon die eines früheren Zeitraumes, sind sicher daran beteiligt gewesen, daß das Epos immer umfangreicher geworden ist. Allgmein erfreuten sich die Kirgisen des 19. Jahrhunderts an Sprachgewandtheit, geschliffenen Wendungen und neuen Nuancen, kurz an der Kunst des individuellen Improvisierens. Sie belohnten den Sänger mit Applaus und reichlichen Gaben, der eine kurze Szene in sprachlich und inhaltlich interessanter Weise in die Länge ziehen konnte[58]. Bezeichnend dafür sind die schon erwähnten *Manas*-Wettgesänge. Die ausgedehnten Episoden, die bei diesen Veranstaltungen den Sieg davontrugen, wurden von den anderen Sängern vielfach als Norm übernommen[59]. Je öfter daher ein Sänger das Epos gesungen hat, desto länger ist seine Variante im Laufe der Zeit geworden[60].

Dies trifft auch auf die *manas*-Version Saɣïmbajs zu. Sie besticht aber auch durch die Ausgewogenheit der Sprache, die ebenfalls das Ergebnis seiner langjährigen Auseinandersetzung mit den Zuhörern und den anderen Sängern, aber auch mit seiner eigenen Kreativität ist[61].

Der Einfluß der kleinen Liedform ist auffällig. Der Sänger vermag fast regelmäßig mehrere Zeilen durch Alliteration zu verbinden[62]. Auch End-

[55] Musaev 1978, S. 279.

[56] Musaev 1984, S. 205.

[57] Laude-Cirtautas, S. 373.

[58] Mamïrov 1971, S. 158.

[59] *ibid.,* S. 159.

[60] *ibid.* – Ein Beispiel dafür ist der hier schon vielfach erwähnte Sänger Balïq (1793–1873), der wegen seines spitzgeformten Mundes *balïq* < *balïq ooz* „Fischmaul" genannt wurde (S. Qajïpov, Hrsg., *El ïrčïlarï* (Volkssänger), Frunze 1981, S. 15). Sein richtiger Name war Bekmurat Qulmatov. Von ihm wird gesagt, daß er seine erste Fassung des *Manas* noch in einem Tage vortragen konnte, seine Endfassung aber schon sechs Monate in Anspruch genommen habe (Ž. Taštemirov, *Toqtoyul žana aqïndïq poezija,* Frunze 1980, S. 41).

[61] Musaev 1984, S. 212–214; Musaev 1978, S. 283.

[62] Die von Radloff und Čokan Valixanov um 1865 aufgezeichneten Teile des *Manas* zeigen hinsichtlich der Alliteration ein recht uneinheitliches Bild, das vielleicht zum Teil durch Auslassung von Zeilen bei der Niederschrift erklärt werden könnte.

reim tritt bei ihm häufig auf. Refrainartige Zeilen fassen oft das Vorhergesagte, wie im Liede, betonend zusammen[63]. Wo Sayïmbaj „erweitert", geschieht dies zumeist bei der Schilderung der Feste, die es bei ihm beinahe in jedem Abschnitt gibt. Čokan Valixanovs bekanntes Urteil, daß das Epos *Manas* eine Enzyklopädie über die Kirgisen sei, ist in besonderem Maße auf Sayïmbajs Variante anwendbar. Er hat bis ins kleinste Detail das nomadische Leben der Kirgisen, vor allem aber ihr Festbrauchtum beschrieben[64]. Seine Variante ist eine Fundgrube für Ethnologen, Historiker, Geographen und natürlich auch Literaturforscher[65].

3.1. Wie schon angedeutet, vermeiden die *manasčï* die Namen ihrer Lehrer zu erwähnen auch in den Fällen, wo sie offensichtlich das Epos in der Familie übernommen haben. Traditionsgemäß bestehen alle Sänger darauf, daß sie das Epos von dem Helden Manas, einem seiner vierzig Gefährten oder von Semetej bzw. Sejtek erlernt haben. Die Helden seien ihnen in einem Traum erschienen und hätten sie beauftragt, von ihnen zu singen. Zugleich mit dem Auftrag hätten sie auch die Gabe des Gesanges und den Epentext erhalten[66]. Auch Sayïmbaj beruft sich auf einen solchen Traum. Zu ihm sei Semetej gekommen. Daher habe er, wie man erzählt, den Teil *Semetej* mit einer besonderen Hingabe gesungen, denn Semetej sei sein Schutzgeist gewesen[67].

[63] Natürlich finden sich bei Sayïmbaj auch viele Liedeinlagen (vgl. u.a. Äuezov 1961, S.24). Charakteristisch für ihn waren auch die Einleitungslieder, die er zu Beginn jedes größeren Abschnittes oder Teiles (*Manas, Semetej, Sejtek*) gesungen hat. In diesen prologue-artigen Liedern sprach der Sänger von sich selbst, über sein Werk und auch über verschiedene Personen. Wahrscheinlich hat er sich in ihnen auch an seine Gastgeber gewandt (Äuezov 1961, S.21). Es ist nicht ersichtlich, inwieweit diese Eingangslieder mitaufgezeichnet worden sind. In der gedruckten Ausgabe (Anm.13) fehlen sie. Der *manasčï* Toγoloq Moldo (1860–1942) leitete ebenfalls einzelne Episoden und Teile mit Vorliedern ein (O.Sooronov, *‚Manas' trilogijasïndaγï epikalïq oqujalardïn süröttölüš özgöčölüktörü* (Unterschiede in der Beschreibung des epischen Geschehens in der *Manas*-Trilogie), Frunze 1981, S.33).

[64] In der genauen Beschreibung der Feste sieht Äuezov 1961, S.24 eine unübertroffene Leistung des Sängers.

[65] Musaev 1978, S.287.

[66] Selbst der Sänger Sajaqbaj Qaralaev (Anm.13), der sich im Gegensatz zu anderen *manasčï* zu seinem Lehrer Čojuke bekannte (Anm.14), berief sich dennoch auf einen Traum. Auch dem modernen Sänger Urkäš Mambetalï (1934), der seinen Text aus gedruckten Buchausgaben gelernt hat (Anm.3), sollen Baqaj, ein Gefährte des Helden Manas, und Sajaqbaj, den er als seinen Lehrer ansieht, im Traume erschienen sein (Qïdïrbaeva, S.24–25).

[67] Musaev 1984, S.212; Qïdïrbaeva, S.115. Daselbst S.111–117 wird auch eine Zusammenstellung der Traum-Visionen anderer *manasčï* (Keldibek, Balïq, Čojuke, Žaŋïbaj Qožekov, Šapaq, Mambet Čoqmorov) gegeben.

Das nachdrückliche Verharren der *manasčï* auf ihre Berufung durch die Helden selbst, kann mit dem großen Einfluß erklärt werden, den das Epos auf das Leben der Kirgisen hatte. Indem sich die Sänger auf eine Übermittlung ihrer Sängergabe und Texte durch die Helden des *Manas* beriefen, erhöhten sie ihr Ansehen im Volke, das daran glaubte, daß vom Epos heilende Kräfte ausgehen, wenn es von einem „Berufenen" gesungen wird.

Sayïmbaj gehörte in mehrfachem Sinne zu den „Auserlesenen". Er war ein Dichter, der sich die Disziplin und Konzentration abnötigte, um die geistige, künstlerische und physische Leistung des *Manas*-Vortrages, der sich über Wochen und Monate hinziehen konnte, zu vollbringen und sich darin ständig zu vervollkommnen. Es ist daher verständlich, daß gerade Sayïmbaj oft zu kranken Menschen und zum Vieh, das von einer Seuche befallen war, gerufen wurde, um mit seinem *Manas*-Gesang Heilung zu erwirken[68].

4. *Schluß.* Zwischen den kirgisischen Dichter-Sängern und dem Epos *Manas* bestand zweifellos eine besondere Bindung, die für uns nur schwer nachvollziehbar ist. Durch die Dichter-Sänger ist das Epos zu einem einzigartigen, aber auch monumentalen Werk der kirgisischen mündlichen Literatur geworden. Das war ihre gemeinsame Leistung. Individuell gesehen, war aber das Epos *Manas* für jeden einzelnen von ihnen der Höhepunkt ihres eigenen dichterischen Schaffens. Wie das Beispiel Sayïmbajs zeigt, wäre es verfehlt, sie nur als Epensänger zu betrachten. Eine Spezialisierung hat es wohl nur bei den passiv vortragenden *čala manasčï* gegeben. Aber auch diese haben meist versucht, durch Auswendiglernen von Lied-Gedichten der *aqïn-ïrčï* sich ein differenziertes Repertoire anzueignen.

Der Begriff des Epensängers sollte für Zentralasien am einzelnen Sänger neu definiert werden. Die Frage hätte zu lauten: Was hat der betreffende Sänger noch gedichtet bzw. vorgetragen?

Von der Beantwortung dieser Frage hängt unser Verständnis der Entwicklung des zentralasiatisch-türkischen Epos im allgemeinen und ganz besonders des *Manas* ab. Die obige Fragestellung ist aber auch für das mongolische Epos von Bedeutung, das ja mit dem zentralasiatisch-türkischen Epos und seinem Umfeld viele Gemeinsamkeiten hat.

[68] *Qïrγïz elinin* ... S.304; Mamïrov 1971, S.158.

ABKÜRZUNGEN

Äuezov 1961	M. Äuezov, „Qïrγïzdïŋ batïrdïq eposï" (Das Heldenepos der Kirgisen), *Manas,* Bd. 1, Alma Ata 1961, S. 5–25.
Junusaliev	B. Junusaliev, Vorwort zu: *Manas,* Teil I, 1. Buch, Frunze 1958, S. III–XL.
Laude-Cirtautas	„Sänger und Feste bei den Kasaken und Kirgisen des 19. Jahrhunderts", in: *Fragen der mongolischen Heldendichtung,* Teil IV, hrsg. von W. Heissig, *Asiatische Forschungen* Bd. 101, 1987, S. 351–374.
Mamïrov 1971	M. Mamirov, „Manasčïlar" (Die Sänger des Manas) *Ala-Too,* 1971:8, S. 151–160.
Mamïrov 1962	M. Mamïrov, *Sajaqbaj Qaralaevdïn „Manas" eposunun idejalïq-körkömdük özgöčölügü* (Die gedanklichen und stilistischen Besonderheiten des Epos Manas nach der Variante Sajaqbaj Qaralaev), Frunze 1962.
Maryulan	Ä. Maryulan, *Šoqan žäne ‚Manas'* (Čokan Valixanov und der *Manas*), Alma-Ata 1971.
Musaev 1971	„Saγïmbaj manasčï žana anïn variantï žönündö" (Der manasčï Saγïmbaj und seine Variante), *Manas,* Bd. 1, Saγïmbaj Orozbaq uulunun variantï bojunča (*Manas.* Nach der Variante Saγïmbajs, Sohn des Orozbaq). Frunze 1978, S. 278–295.
Musaev 1984	S. Musaev, *Epos Manas,* Frunze 1984.
Qalïq	Qalïq Aqïev, *Tandalγan čïγarmalarïnïn bir tomdun žïjnaγï* (Ausgewählte Werke in einem Bande), Frunze 1972.
Qïdïrbaeva *Qïrγïz elinin, ...*	R. Z. Qïdïrbaeva, *Skazitel'skoe masterstvo manasči,* Frunze 1984. *Qïrγïz elinin oozeki čïγarmačïlïq tarixïnïn očerki* (Studie über die Geschichte der mündlichen Literatur des kirgisischen Volkes), Frunze 1973.

Karl Heinrich Menges (Wien)

AUS DEM ANIMISTISCH-SCHAMANISTISCHEN WORTSCHATZ DER ALTAJER

In K. M. Ryčkovs tungusischem Nachlaß finden sich auch schamanistische Texte, die aus Anrufungen der Geister bestehen, die vom Schamanen während gewissen Beschwörungsritualien recitiert resp. gesungen werden. Welche Schwierigkeiten derlei Texte mit ihren oft wenig- oder unverständlichen Passus bieten, darauf haben schon andere nachdrücklich hingewiesen, so Vasilevič, die selbst schamanistische Texte aufgezeichnet, aber nur ganz wenige kurze Fragmente davon veröffentlicht hat, in Anbetracht der soeben genannten Schwierigkeiten, oder auch Diószegi hinsichtlich seines süd-sibirisch-türkischen Materials.

Das erste der vier kurzen Stücke in Ryčkovs schamanistischem Material ist eine Beschwörungsceremonie, *Arbālden* überschrieben, „Beschwörung". Der Text stammt aus der Ilimpija-Tundra nördlich der Unteren Tunguska; mehr als diese ganz vage Lokalisierung ist mir nicht möglich gewesen, da ich in dem mir 1976 und 1977 im Leningrader Orient-Institut zur Verfügung gestellten Material aus dem Nachlaß Ryčkovs keinerlei Daten und keinerlei Tagebuchaufzeichnungen vorfand; ob solche dort nicht vorhanden sind, war mir unmöglich, festzustellen, aber aus Citaten in anderen Arbeiten, z. B. Voskobojnikovs, geht eindeutig hervor, daß mir nicht das gesamte Nachlaßmaterial Ryčkovs zur Verfügung gestellt worden ist. So bleibt für den recht umfangreichen Teil des Nachlasses, der mir vorlag, keinerlei Möglichkeit der exakten Datierung nach Zeit wie Ort der Aufzeichnung der einzelnen Texte, lediglich das Jahr, die Angabe der tungusischen Stämme, bei denen die Texte aufgezeichnet worden sind, selten ganz vage Angaben des Ortes, wenn solche überhaupt gemacht sind, was voraussetzt, daß sich dies in den Tagebuchaufzeichnungen findet.

Arbālden ist nomen aoristi mit Possessiv-Suffix 3. ps. sg., wie es im Ewenki gelegentlich verselbständigt, „substantiviert", gebraucht wird, meist auf Naturerscheinungen beschränkt, wie z. B. *lurgi-ǯə̊-rə̊-n,* Ilimpija, „Nordlicht", eigtl. „das Lodern", *hōlaŋa-ra-n* „das Anstrahlen (der Wolken durch das Nordlicht)", *tālgu-ra-n* „Windstille" von *tālgu-* „nachlassen, sich

legen (Wind)", *dolbo-ro-n* „Nacht(zeit)" von *dolbo-* „Nacht sein". Außerhalb des Ewenki scheint diese Bildung nicht vorzukommen. Das nomen *arbālden* wie das ihm zugrunde liegende Verbum *arbā-l-* fehlt in den Lexika; das Verbum ist ein Ingressivum auf *-l-* von *arbā-,* das aus dem Jakutischen entlehnt ist: *arbā-* „den bösen Geistern unter Mitwirkung des Schamanen ein Stück Vieh verweigern; (Schaman:) jemds bösen Krankheitsdaemon, *abāsy,* in ein Opfertier überführen, das lebendig freigelassen wird und nur dann gegessen werden darf, wenn ein Priester über es einen Gebetsritus vorgenommen hat; übertrieben und verlogen loben" (Pekarskij, 139); im Ewenki mit aus dem Türkischen übernommener Länge. Derivativa im Jakutischen sind: *arba-n-,* Med., *arba-t-,* Causat., *arbatȳ* < *arba-t-yγ,* nomen actoris in dem Namen des *Ān Arbatȳ Tojon* („Erster [Haupt-] Beschwörer Fürst") und *arbā-syn* „Überführung eines Krankheitsgeistes in ein Opfertier" (Pekarskij, 140 f.). Als weiteres, bis jetzt unbekanntes Derivativum von *arbā-* führt Ryčkov *arbāut,* vorzugsweise in der Komposition mit *oron* an, *orōn arbāut* „(junges, weißes) Opferrentier", das ebenfalls aus dem Jakutischen entlehnt sein dürfte. Die Bildung ist die vom alt-türkischen Typ wie z. B. Kāšγarī *alp-a-γut* „Vorkämpfer", eigtl. „Kriegerkaste, *kṣatrija*" von *alp* „Held", Ujγur. *bajaγut* „Reiche (als Kaste)" von *baj* „reich". Im Türkischen ist das Etymon im Ujγurischen und bei Kāšγarī anscheinend selten als *arva-* „id." und Ableitungen wie das Nomen *arvaš, arvyš* belegt, das im Ujγurischen synonym zu *darni* < Skṛ. *dʻāraṇī* „Zauberformel, Beschwörungsritual)" gebraucht wird, sonst im Türkischen *arba-* (Ča., OT, Qq., Qγ., Bar., Tob. und Sibirien, WB, I, 355 ff., im Medium in der Bedeutung „murmeln, murren, unwillig sein"), auch *arbyš,* Tel. „Zauber", d. h. „Schamanisieren", und nomen actoris *arbyš-čy,* Tel.; cf. Räsänen, EtWb., 24, *arba-,* wozu er Suomi *arpa* „Los" stellt; das weiterhin von ihm verglichene Šor *orba,* Sa. *orby,* Ojrot, Tel. *orbū* und Ojrot *örbü* „Schamanentrommelschlägel" ist ein anderes Etymon. Für das Osmanische gibt Redhouse, 59, *arba, arbaγ,* so auch in osmanischen Dialekten, aus denen Derleme Sözlüğü (1963), 330, nur *arpaγ, arpaγ-žy* anführt, und *arbaq* „incantation", wovon *arbaγ* čaγatajisches Lehnwort sein dürfte. Lit.-Mongolisch *arbis darni* „id." (Lessing, 50; Kovalevskij, 157) ist aus dem Ujγurischen entlehnt, während das im Jüan-Čʻao Bi-Šy vorkommende *arba-* „id." (Haenisch, 8: „Zauberformeln sprechen") nicht unbedingt ein türkisches Lehnwort sein muß. Bang hat einmal (in SPAW, 39, 1915, 629) *arba-* von einer Wurzel **ar-* „bestechen, betören, betrügen" ableiten wollen, wobei, wie Sevortjan (Türk. EtWb., 169) sagt, unklar bleibt, was das Element *-ba-* ist und wieso von der ursprünglichen Bedeutung „zaubern, weissagen, hexen" nichts mehr übrig ist. Er selbst leitet *arba-* von *ap* (oder *ab,* cf. Mong. *ab, aw* „Zauber, Hexerei" < Mittel-Mo. *hab* < ur-Altaj. **pap*) + Suff. *-ra-, *ap-ra-/*ab-ra-* (NB ohne Sternchen!) ab, woraus dann mit Metathese **arba-* entstanden wäre. Er verweist ferner auf Jakut. *ap* „Betörung, Bestechung, Verführung; Magie, etc." (Pekarskij, 122 f.) mit den Ableitungen Jak. *ap-tā-,* Sibir.-Türk. *ap-ta-,* davon Tel., Alt. *ap-ta-n-,* Šor *ap-ta-ṫ-,* pass. (WB, I, 614 f.), weiterhin Jak. *aptāx* < *ap-ṫa-q* „Zauberei, Verhexung; Mensch mit Zauberkräften, der mit den *abāsy,* den bösen Geistern in Verbindung steht und mit deren Hilfe handelt" (Pekarskij, 125). Hierhin dürfte auch, wie Sevortjan meint, das vereinzelte Tel. und Tuv. *op* „Schmeichelei, Heuchelei, Tücke" mit sekundärer Labialisation gehören. Für seine obige Metathese führt Sevortjan einige Beispiele an wie *topraq* > *torpaq* „Erde", *köprü* > *körpü* „Brücke", *pačavra* > *pačarva* „Lumpen", alle aus dem Azerbajžanischen (und Osman.), auch sonst kommen sie sporadisch vor, aber das Wesentliche dabei ist, daß immer beide Formen bekannt sind und oft in einer und derselben Sprache gebraucht werden. Dies ist bei *arba-* nicht der Fall, neben welchem in keiner Sprache ein **abra-* oder **apra-* bekannt ist, und damit wird die Ableitung von *ab, ap* hinfällig. *Arba-* kommt in allen sibirischen Türksprachen vor, dann im Qq., Qγ., Tob., Bar., im Neu-Ujγurischen und Čaγatajischen, und ist aus der älteren Zeit sehr gut aus Kāšγarī bekannt, *arva-* „Zaubersprüche murmeln", das nomen verbale *arvyš* mit Ablaut in der 2. Silbe, auch *arwaš arwałdy* „der Zauberspruch wurde gemurmelt" (Brockelmann, 13). Aus dem Ujγurischen ist *arva-* bisher nur aus wenigen Texten bekanntgeworden (DrTkSl., 58), während es meist in ἓν διὰ δυοῖν vorkommt: *darni arvyš,* das auch ins Mongolische entlehnt wurde (cf. supra). Bei den Türken Central-Asiens gehören *arba-* und *arbaq* zum Répertoire des noch im Verborgenen, in Relikten nachlebenden Schamanismus des Volkes. In Katanovs Aufzeichnungen von den 90erjahren aus Ost-Türkistan, in welchen sich einige recht wertvolle und im Gegensatz zu den Texten aus dem tungusischen Schamanismus verständliche Stücke finden, spielt dieser t. t., gewöhnlich in der Komposition mit Arab. *ʿazā'im* (pl. von *ʿazīmä*), gleicher Bedeutung, eine wichtige Rolle (cf. Katanov & Menges, „Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan", I, Kap. XXXII, XXXIII, pp. 84 ff. [Nachdruck Zentralantiquariat, Leipzig 1976] – der dort vorkommende Fehler in der arabischen Form ist im „Glossar" zu den Texten, Abhdlgn Akademie Mainz, 1954, p. 691 f. verbessert). Im Osmanischen gibt es aber auch noch *xarpa* „id." (WB, II, 1973) „incantation, spell" (Redhouse, 837) und die Ableitungen *xarpa-ła-* „schlecht behandeln", – wohl auf **xarpa-γ* beruhend. Osm. *xarpa, xarpa-* wird weder von Räsänen noch von Sevortjan behandelt. Dies ist in den osmanischen Dialekten bisher nicht festgestellt

worden, könnte sich aber in einem Ausdruck wie *harpadaq* etc. „birdenbire; auf einmal, plötzlich" (Derleme Sözl., 2294) verstecken. Es fehlt, ebenso wie *arba-,* im Tarama Sözlüğü. Beim Osm. *xarpa* (= *arbaγ*) wird es sich um ein sehr altes, in diesem speciellen t. t. erhaltenes ur-türkisches und ur-altajisches **x-* handeln, das im Tungusischen noch in einigen Sprachen weiterlebt, im Norden sporadisch, aber regelrecht im Süden: Ew. *arpu-l-* neben *harpu-n-* „fächeln, wedeln, winken, fegen, flattern" und Ableitungen, Olča *ḫarpu-n-,* Oroki *ḫarpu-ri-* „kehren, fegen", Nānaj *ḫarpo-li-* „id." (TgWB, I, 52 sub *arpukī* „Fächer, Wedel"), wo das hierhergestellte jakut. *xarbā-* „zusammenschaufeln, kehren" aber kein ur-türkisches **x-,* sondern *q-* hatte – es beruht auf *qarma-,* wie Pekarskij, 3550 f. ganz richtig angibt – und deshalb nicht hierhergehört. Fächeln, Wedeln, Schwenken, oft mit brennenden Zweigen oder Holzscheiten, dient zum Reinigen, so durch Räuchern mit Wachholder und anderen Pflanzen. Das hier vorausgesetzte ur-altajische **xarpa-/xarpu-* gibt es auch im Japanischen: Alt-Jap. *faraf-* „to disturb and scatter (frost, dirt, etc.); cut down and remove (vegetation), drive away (rebels)", Neu-Jap. *ḫara-u* „to clear, sweep, drive away" (cf. Roy A. Miller, „Proto-Altaic **x-*"; in CAJ, XXXI, 1987, pp. 30 f.).

Beim Hersagen der Zaubersprüche muß geräuchert werden. Dies gilt sowohl denjenigen, über welche die Beschwörungen, *ʿazāʾim-arbaqlar* gegen die Daemonen, die eine Krankheit verursacht haben, ausgeführt werden, wie auch allen Anwesenden, da sie ja Träger („Gefäße, Behältnisse") feindlicher Geister, Daemonen, sein können. Das Räuchern, das durch Schwenken von brennenden Zweigen aromatischer Pflanzen, die reich an Harzen oder aetherischen Ölen sind, bewirkt wird, heißt im Neu-Ujγurischen *učuγda-* (cf. Katanov & Menges, l. c., XXXIII, 18); dieses Wort ist sonst im Türkischen bisher noch nicht bekanntgeworden und etymologisch nach wie vor unklar. Ihm dürfte Mong. *utu-* „räuchern" zugrunde liegen, Lit.-Mo. *utu-, utaγa-* „id.", nomen verbale *uta-γan* (Lessing, Dict., 888), Qalm. *utʿa-* (Ramstedt, Kalm. Wb., 453), Ordos *utʿu-* „id." (A. Mostaert, Dict., 745 – viele Derivativa), hier im Neu-Ujg. anscheinend in der mongolischen Passiv-Form auf *-γda-,* muß aber einer Kontamination mit der türkischen Wurzel *uč-* „fliegen", und zwar über den Begriff „Funken" in *uč-qun,* unterzogen worden sein. Geräuchert wird in Ost-Türkistan im obigen Fall mit *ädräsmān* (l. c., XXXII, 52), dessen Bedeutung Katanov mit „можжевельник, Wachholder" angab, die er aus dem Dialekt von Łōp zu haben schien, die aber Le Coq mit „peganum harmala", „gemeine Harmelraute" wiedergibt, so auch das Ujγur.-Russ. Wb. *ädrasman* als „дикая рута". Sonst fehlt es in den Lexika; es muß iranischer Herkunft sein,

fehlt aber in den persischen Lexika, auch im Burhān-i Qāṭiʿ. Sonst heißt Räucherung und Räucherwerk Neu-Ujγ. *isriq* (Katanov & Menges, XXXII, 12), bei Kāšγarī *ysryq* „Beschwörungsformel für Kinder gegen Besessenheit und bösen Blick, die unter Räucherungen hergesagt wird" (Brockelmann, 63), < **ys-y-r-yq,* ptc. pf. pass. von *ys-y-r-,* dem transitiven denominalen Verbum *ys-y-* von *ys* „Rauch", das im WB neben Jakut. *ȳs* nur für Qq., Sa., Qb. angeführt ist (I, 1384 f.), mit Verweis auf *yš* „id.", Ojrot, Šor, Küärik (I, 1400); das Derivativum *ys-ta-* „räuchern, Ruß ansetzen" ist im WB für Qq., Sa., Qb. angegeben (I, 1393), ist auch z. B. im Russ.-Qazaq. Wb., 452, im Nomen *ystau* „Räucherung" zu finden. Daneben gibt es die palatale Variante *is,* Qn., „Dunst, Kohlendunst" (I, 1523) Osm., Ča. „Ruß, Qualm" (1524), wobei die Gefahr der Kontamination mit *is,* Ča., Qn., Neu-Uj. *iz* (vielleicht auch *yz* zu lesen) „Geruch" < **y-z/ *jy-z* von **jy-* „riechen" (I, 1523, III, 493 ff.) vorliegt, auf Grund deren Radloff unter *is*² nur für Qn. die Bedeutung „Dunst, Kohlendunst" hat, während er für *is* (Qn., Ča., Uj. [irrig für *iz, yz*]) auch „Geruch" angibt, für welch' Letzteres er sonst nur *jyt* (Alt., Tel., Leb., Uj. [Uj. ist *jyd, jyđ* zu lesen, wie früh-Ča. *jyđ-łyγ* „riechend" bei Rabγūzī, das Radloff anführt]) und Ableitungen wie *jyd-y-* (Alt., Tel., Leb.) „riechen (trans. und intr.)", *jyt-ta-,* coop. *jyt-ta-š-* „beriechen", *jyt-ta-n-,* med., „riechen (intr.)", *d´yt-qyr,* Tel., „mit feinem Geruchssinn", *jyt-tū,* Alt., *jyt-łyḡ,* Leb., „einen Geruch habend", *jyt-sy-n-,* Tel., Leb., *jyt-sy-ra-,* Leb., „einen Geruch spüren", *jys,* Tob., Bar., *d´ys,* Qb., Qač. „Geruch" < **jy-z,* dessen ursprüngliche Form noch in Osm. *jyz-łyq* „Fäulnis" (< „Gestank"), Bar. *jyzū* „verfault" < **jy-z-y-γ/w,* eigtl. „verstunken", vorliegt (WB, IV, 493 ff.). Wegen Jak. und Tkm. *ȳs* ist ur-Tk. **ȳs* „Rauch, Dunst" anzusetzen. Aber im Uj. (Qutađγu Bilig) und bei Kāšγarī gibt es noch *yš* „Rauch, Ruß", Kāš. *yš-ła-n-* „geräuchert werden" gegenüber *ysryq* „Räucherung" (cf. supra), bei Kāš. daneben *iš* „Ruß", das u. U. *yš* gelesen werden kann, weiterhin hat Castrén („Koibal. u. Karag. Spr.", pp. 82, 154) Qb. *ys, ös,* Qač *yš,* Kγ. *yjš* „Rauch", wo die diphthongierte Form des Karaγas alte Länge erweist (K. H. Menges, CAJ, IV, 121 f.), für „Geruch" aber Qb. *d´ys, t´es, d´is, d´es,* Kγ. *t´es, t´et* (Castrén, 143), durch den Anlaut klar geschieden; Jenisej-Ostjak (Ket) *it, īt,* pl. *itēŋ,* Kott. *īt, ītn,* pl. *ītŋ,* Ket und Kott nur „Geruch" (Castrén, „Jen.-Ostjak. u. Kott. Spr.", pp. 201, 162, 240) < Tk. **jyđ/jyt//jȳđ/ jȳt,* wahrscheinlich mit Länge im Tk., entlehnt ins Jensisejische vor dem wahrscheinlich recenten Wandel *j-* > *t´-/č-*. Räsänen, 167, verweist bei *ȳs* auf Mong. *isu,* Qalm. *iš,* das Poppe ″60, 116, mit Tk. *ȳs* gleichsetzt (Lessing gibt Lit.-Mg. *isü,* Ramstedt, Kalm. Wb., 210 f. *isu, išu.* Letzteres wohl wegen Qalm. *iš* „Ruß, Kienruß"), und stellt weiterhin die türkische Form

yš „Rauch“ und Ewenki *ihun* „Ruß“ als buŕatisches Lehnwort im Ewenki dazu. Ew. *ihun* ist – bisher – nur aus Urulga und Maňkova durch Castrén bekannt (TgWB, I, 334). Die sibirisch-türkische Form mit dem unerwarteten *-š́* hält Räsänen für aus dem Qalm. entlehnt, was doch voraussetzen muß, daß die in der Ʒungarei verbliebenen Qalmyq ebenfalls *iš́* haben. Dies könnte wohl auf einer ablautenden mongolischen Form wie *isi/iši// isu/isü* beruhen – oder Lehnwort aus dem Türkischen sein. In den süd-sibirischen Türksprachen läßt sich gelegentlich eine Unsicherheit resp. Störung in der Entwicklung der Sibilanten feststellen, wozu der salbinische Dialekt des Qojbalischen einige Beispiele liefert (cf. Castrén, pp. 102 ff., 119 f.), deren Ursprung in Dialektmischung und Fern-Assimilationen zu suchen ist, so daß hier *yš* für *ys* stehen könnte. Es hat aber viel eher den Anschein, daß im Türkischen ursprünglich zwei Etyma vorlagen, die später durch die semantische Nähe, schon zur Zeit Kāšγarīs und früher, kontaminiert worden sind, **ȳš/īš* „Ruß“ und *ȳs/īs* „Rauch“, wie auch aus den verschiedenen Formen hervorgeht, die Räsänen, 170, unter **ijis/ijiš* „Geruch, Dunst, Ruß, Qualm“, etc., zusammenfaßt, die aber hier nicht einzeln behandelt werden können.

Sevortjan setzt für das Gesamt-Türkische *īs* „Geruch, Duft, Luft; Reputation“ (dabei auch wohl doch leicht fraglich „чад, угар, Dunst von Rauch“) und *is* mit der Nebenform *iš* „Rauch, Ruß, Räucherung, Geruch von Rauch, Beschlag“ (pp. 379–382) an, wobei Einzelheiten noch näher untersucht werden müßten, wie z. B. die Frage nach dem Verhältnis von *-s* zu *-z, -đ* und *-t* beim Etymon für „Geruch“, das ich als *jyđ* ansetze, und des Verhältnisses *-s* zu *-š* in *is/yš* „Rauch“, was Sevortjan ebenso wie auch das Schwanken zwischen velarer und palataler Natur des Etymons als auf alten Dialektverhältnissen beruhend erklärt. Für gewisse Fälle nimmt er auch Kontamination zwischen den beiden Etyma an.

Sevortjan vergleicht Tk. *īs* „Geruch, etc.“ mit der uralischen Sippe von Ungar. *īz* „taste“, *ūz* „odor, smell“, Lapp. *hākse-/hāvse-* „scent, wind; to smell, sniff“, Mari *üpš,* Komi *is, isk-* „odor, stench“, Māńśī *ät,* Xanty *ewěl, epět* „id.“, Samojed. Ňeneć *ŋapt,* Ŋan. *ŋobta,* Eneć *obto,* Sölqup *apty* „id.“ (Collinder, F.-Ugr. Voc., 2nd ed., 37), was in Anbetracht der Lautverhältnisse im Wort- resp. Stamminnern des uralischen Etymons Schwierigkeiten bereitet, weshalb ich das uralische Etymon zuerst mit Tung. *ŋō, ŋō-* „Geruch, riechen“ (TgWB, I, 663 f.) als urverwandt verbinden möchte, da das tungusische Etymon auf **ŋob-/ŋoγ-//ġob-/ġoγ-* zurückgehen kann. Daher stellen auch Cincius et aliae Tung. *ŋō* zu Türk. *qoq-,* welch' Letzteres auf ur-Tk. **ġoq-* beruhen dürfte, – und weiterhin zu Ňivx *noẏ-* „id.“. Die Verbindung dieses Etymons mit dem Gesamt-Uralischen wird von den

beiden archaischen Gruppen wie dem Samojedischen mit *ŋ-* und dem Lappischen mit *h-* hergestellt.

K. Bouda verbindet Ňivx *noẏ-* (cf. Taksami & Savel´jeva, Nivxsko-russkij sl., p. 212, und Derivativa, daneben *nuγ-, nuγ-nuγ,* pp. 245, 249) und *nuγ-nuγ* mit Mordvin. *nik-s* „id.“ (Anthropos, 55, 1960, p. 382, no. 303) als der einzigen uralischen Parallele, die besser zu passen scheint als Collinders Beispiele (wo für das Mokša-Mordv. *opõś* „odor“ mit ? angeführt ist).

Wie bei den meisten Völkern der gemäßigten Zone der Alten Welt wird auch von den Altajern in Central-Asien und Teilen Sibiriens hauptsächlich mit Zweigen von Wachholder geräuchert. Er heißt bei den Türken *artuč, artyš, ardyč* oder *arča*; das letztere ist weiter verbreitet als im WB, I, 323 angegeben: für Ča. und OT (i. e. Neu-Ujγurisch), mit Verweis auf *arčyn* und *artyš,* wobei die Bezeichnung „Fichte“ irrig ist, veranlaßt durch die aus Šäjḫ Süläjmān angeführte Stelle *čam* (so ist hier statt جام *ǯām* zu lesen, was Pers. „Glas“ bedeutet) *aγaǯy gibi bir näv' qoqułu aγaǯ,* „eine Art wohlriechender Baum wie eine Tanne (Fichte)“; die ältere Form liegt im Ujγurischen und bei Kāšγarī als *artuč* „Wachholder, juniperus“ vor (DrTkSl., 57; *artuč-ła-n-* „mit W. bestanden sein [Berge]“), das sich auch im Ča. findet (WB, I, 315), weiterhin als *arduč,* Ča., von Šäjḫ Süläjmān als *araz* („Tanne“), *'ar'ar* („Cypresse“), *ardyǯ* („Wachholder“) erklärt (WB, I, 323) und Osm., Qrm *ardyǯ* „Wachholder“ (ib.), in der gleichen Bedeutung Qn., Tel. *artyš* (WB, I, 314) und Alt., Leb. *arčan* (WB, I, 324 – das hier im WB angegebene Mong. *aršit* fehlt in den Lexika). In Zamaxšarī's „Muqaddimatu-'l-adab“ (ed. Poppe) liegt es als *arči* resp. *arčy* vor. Es seien noch erwähnt: Qn. *artyš,* Qq. *arša,* Tuv. *artyš,* Ṭ̆av. *urtăš* (Jegorov, 276; Ašmarin, „Thesaurus …“, III, 290 f. und als Lehnwort aus dem Qazanischen *orṭ´a, urṭ´a, orṭ´ṭ´a, orṭ´ṭ´uš* und *ordăš-jüš* (*jüš* ist dasselbe wie *jăvăš/jyvăš* < *aγač* „Baum“, Ašmarin, V, 34). Im Neu-Uj. findet sich *ardaǯ* „Wachholder“ (Russ.-Uj. Wb. 1956, p. 592), *arča* aber für „Tanne, ель“, und *arčiliq* „Tannenwald, еловый лес“ (ib., 301), im Uj.-Russ. Wb., 1968, findet sich für *arča* „арча, ель, ёлка, туя; Wachholder, Tanne, Christbaum, Thuja“, wo eigentlich alle örtlichen Coniferen unter *arča* subsumiert sind, während *ardaǯ* nur in der Bedeutung „Wachholder“ angegeben wird; außer *arča* wird auch *arči* „id.“ (28) und *ärčä* „id.“ (67) angeführt. In Jarrings neu-ujγurischen Texten findet sich *ača* mit dem typischen *r*-Verschleiß der meisten neu-ujγurischen Dialekte, „thorny branches“, mit Verweis auf Le Coqs *ārča* „Juniperus und Thujaarten“; *āča* „an edible plant, < *arča*?“ dürfte kaum hierher gehören (Jarring, „An Eastern-Turki English Dict.“, Lund, 1964, p. 11).

Während sich für das Gesamt-Türkische und -Mongolische die Vorstellungen, die sich mit Wachholder und anderen zum Räuchern verwendeten Pflanzen wie Thymian, Rosmarin und Quendel und den damit vorgenommenen Räucherungen sowohl auf animistischer wie schamanistischer Grundlage beruhen, sind die bei den Jakuten mit *arčy* verbundenen rein schamanistischer Art; hier sind PEKARSKIJS Angaben in ihrer Ausführlichkeit von größtem Wert (p. 153 f.): „1. Entfernung Verderben verursachender Handlungen; Weihceremonien der Schamanen zur Austreibung böser Geister (durch Räucherung), mit einem Bündel angezündeter Späne, vorzüglich von einem vom Blitz zerschlagenen Baum …". Die Dinge (wie ein Bündel Späne eines vom Blitz getroffenen Baumes, Feuer, Birkenbast usw.), die beim Räuchern zum Zweck der Weihe (Einsegnung), oder die als Mittel zur Erweisung der übernatürlichen Kraft von jemandem dienen, – *'Arčy arčy!'* Worte, die ein Jakute ab und zu beim Räuchern mit angezündeten Spänen von einem vom Blitz getroffenen Baum um die Jurte herum zur Vertreibung eines bösen Geistes, der irgendeine Krankheit mitgebracht hat, ausspricht". Es fällt hierbei auf, daß die ursprüngliche Bedeutung von Tk., Mong. *arča* im Jakutischen vollkommen verlorengegangen ist, denn in jenen Breiten nördlich und südlich am Polarkreis entlang wächst der Wachholder meist nicht mehr; so findet sich auch im Lamutischen, nach dem russ.-lamutischen Wörterbuch von CINCIUS & RIŠES und dem lamutisch-deutschen von DOERFER et aliis zu urteilen, kein Ausdruck mehr für ihn, während er im ganzen Amurgebiet wie auch nördlich davon, an Učur, Tungir und Ałdan nach dem Vorhandensein des mongolischen Lehnwortes *arča* anzunehmen, noch vorzukommen scheint, wo *arča* allerdings auch den Porst, myrica gale, und das wilde Rosmarin, ledum palustre, bezeichnet. Wahrscheinlich hat der Verlust der ursprünglichen Bedeutung im Jakutischen RÄSÄNEN dazu veranlaßt, Jak. *arčy* von Türk. und Mong. *arča* vollkommen getrennt zu behandeln (24) und, wie vor ihm RAMSTEDT im „Kalm. Wb.", es mit dem altajischen Stamm *ary-* „reinigen" zu verbinden. Türk. *artuč* bringt er unter dem mongolischen Lehnwort *arča* als mit diesem urverwandt.

Die mongolische Entsprechung des türkischen *artuč, ardyč* (etc.) ist Lit.-Mong. *arča, arca,* Xałxa *arc* (LESSING, 50; KOVALEVSKIJ, I, 161) „juniperus, Wachholder", Buŕat *arsa* „id.", Ordos *arčа* „juniperus chinensis" (MOSTAERT, Dict., I, 37), Qalm. *arc*^{e} „Wachholder, eine Art Cypresse" („Kalm. Wb.", 14), von RAMSTEDT zu *ari-, ari-γun* „rein" gestellt. In den meisten türkischen Sprachen hat *arča* das echt-türkische Wort verdrängt und wurde auch in die südöstlichsten Dialekte des Ewenki aufgenommen: Maňkova *arca,* Birarčen *arča,* „Rentier-Tungusen der Manžurei" (ŠIR.) *arči* (SHIROKOGOROFF, „Social Organization of the Northern Tungus", p. 378), auch in den Dialekten von Aldan, Zeja, Tungir und Učur, „Wachholder, багульник (Thymian, Quendel)", weiterhin in Negidal *atčimka* (< **arčimka*) „Wachholder", was eine Sonderbildung eines Diminutivum sein, wie auch auf einer Form *arčyn* beruhen kann, wie sie im Ojrot vorliegt, dann im Nānaj *arča* (Bikin *arca*), „buschartige Conifere" (Bikin „eine Art Weidengebüsch"), und im Manžu *arča burġa, arčilan burġa, aršan burġa* „Weidengehölz" (TgWB, I, 52, wo auch Verweis auf Mong. *arča,* Türk. *artuč* und Jak. *arčy*).

SEVORTJAN sieht (173) in *artuč, ardyč* etc. eine Ableitung von *ard,* das lediglich aus PAVET DE COURTEILLE bekannt ist (von RADLOFF nicht ins WB aufgenommen) „eine Art Cypresse", kann aber die Wortbildung nicht erklären und neigt daher zu RAMSTEDT's Ableitung von *ary-,* die später auch BROCKELMANN (Osttürkische Gramm., 224) angenommen hat. Ob mit Uj. *artun* „Kümmel" (aus medicin. Texten; DrTk Sl., 57) eine etymologische Verbindung besteht, wie SEVORTJAN fragt, ließe sich vielleicht dahingehend annehmen, daß beiden Etyma die Bedeutung eines duftenden, aromatischen Gewächses innewohnt, aber *artun* kann auf keinen Fall von Gr. ἄρτυνα „Gewürz" getrennt werden, – nur kann ich diese Frage hier nicht weiter verfolgen. Bei *arča,* das SEVORTJAN von *artuč* vollkommen getrennt hält (182 f.), verweist er ebenfalls auf das obige Ča. *ard* und nimmt eine Ableitung auf *-ča,* ein „Aequativ-Diminutiv-Suffix" an, was nicht überzeugen kann, genau so wenig wie die Ableitung von *artuč.* In der weiteren Diskussion von *arča* kommt er wieder auf RAMSTEDTS Annahme zu sprechen und erwähnt, daß DOERFER in TMEN, II, 29 RAMSTEDTS These ablehnt, obwohl er zugibt, daß sie in Anbetracht der reinigenden Wirkung des Räucherns mit Wachholder eine gewisse Begründung für sich in Anspruch nehmen könnte. Als seine eigene Etymologie will DOERFER ein Diminutiv **arčaq* < **artyč-aq* vom Stamm *art-* „wachsen" ansetzen, aus dem sich *arča* entwickelt hätte, – semantisch aber nicht einleuchtend. SEVORTJAN citiert weiterhin N.-Pers. *āris, aris* „Wachholder, Heidekraut" und schließt sich DOERFERS Meinung an, daß zwischen den beiden keinerlei Verbindung vorläge. Aus dem Persischen und Arabischen lassen sich aber diese wie auch weitere Etyma anführen, die auf keinen Fall außer Betracht gelassen werden dürfen: Pers. *ardiž* „juniper" (STEINGASS, 35), aus dem Türkischen, wobei *-ž* ein oγuzisches Lehnwort andeutet, *aržan* „bitter almond tree", *aržān* „a kind of fir; a kind of mountain-almond" (ib.), *aržan* „a species of bitter almond" (33), die drei Letzteren höchstwahrscheinlich ein und dasselbe Etymon, dessen Bedeutung zwischen einer Conifere und einem als Mandelbaum dargestellten Gewächs schwankt; es könnte sogar

als auf *ardyž,* Dim. **ardyž-an,* beruhend, angesehen werden; *aris, āris* „juniper" und *urs* „larch, plane (sic! KHM) or cypress-tree" (37) sind nicht als arabisch bezeichnet, können aber schwerlich von Arab. *arz, urz* „pine, cedar, pitch, juniper or any cone-bearing tree" (36) getrennt werden, auch nicht von Arab. *ʿarʿar* „juniper, cypress" (Steingass, 844; Redhouse, 1294); es wäre auch noch zu vergleichen – mit stärkerer semantischer Diskrepanz – Arab. *ʿarād* „any thick, hard plant" (841), *ʿirẓ* „tamarisk-tree" (Türk. *julγun*), *ʿarār* „fragrant forest herb, resembling camomile" (ib.); *arṭē, arṭī* „willow, poplar", der Herkunft nach nicht bezeichnet (Steingass, 37), ist im Burhān-i Qāṭiʿ als „rūmī", griech., angegeben.

Die Quelle des Etymons im Altajischen zu suchen, ist müßig; es muß auf einer nicht-nostratischen, vor-indo-germanisch-semitischen Wz. **ʾar-, *ʿar* für Cypressenarten und Wachholder beruhen, die auf der gesamten semi-ariden Zone vom Mittelmeer bis weit nach dem östlichen Central-Asien hinein verbreitet sind.

Die beiden Wörter für den Wachholder, Türk. *artyč,* später auch *arča,* und Mong. *arča* sind beide ins Russische eingedrungen, allerdings nicht in allen Dialekten resp. Gegenden bekannt. DAĽ, I, 61 ff. ist hier recht ausführlich: ápча, nur mit Accent auf der Prima, obwohl арчá auch vorkommt, „Steppenheidekraut, juniperus Marschalliana", Synonym арды́ш, weiterhin арты́ш „красный-кедр, Rot-Ceder, кедровый вереск, juniperus sabina, Kosaken- oder Don-Wachholder", Synonym арча, weiterhin аршáн, das bisher sonst nicht aus dem Türkischen bekanntgeworden ist, aber doch in türkischen Sprachen vorliegen muß, ápца, ápцá, áxpa (im Türk. bisher noch unbekannt – falls es hierher gehört –), Synonym zu арты́ш, juniperus pseudosabina, ápca, ápца; ápca „Wachholder, можжевельник" ist eindeutig aus dem Buŕatischen entlehnt. DAĽ macht die Bemerkung, daß das Volk in verschiedenen Gebieten die Bedeutung der Pflanzen verwechselt, und setzt hinzu: „... aber unsere Gelehrten nicht minder, und sie schreiben, ohne richtig hingehört zu haben, верест statt вереск, арс statt ápca, арды́ш statt арты́ш, etc., juniperus communis" mit einer ganzen Reihe russischer Varianten und Synonyma, „örtlich irrig ‚Heidekraut, Erica'". DAĽ scheint ápca die größere Bedeutung zuzuschreiben, denn er gibt den gesamten Eintrag sub ápca, bei welchem jede Ortsangabe fehlt.

Außer diesem ápca 2, hat DAĽ aber noch апсá 1, Nebenform арцá, für Irkutsk „ausgetrocknete Reste, Bodensatz, nach dem Schnapsbrennen, von Milch-Vodka; Art trockener Käse oder Topfen (Quark, творог), крут (< Türk. *qurut*), baškirischer Käse; mongolische Plätzchen (Gebäck)", und den Schimpfausdruck арцеéд, quasi „Trockenkäsfresser" für Buŕaten, Mongolen und Tungusen. Auf dieses apca, арца bezieht sich die Schreibung *aγarča,* die Kovalevskij, I, 161, irrtümlich zusammen mit *arča* „Wachholder" angibt, mit der Bedeutung „творог, caillebote". Dies Letztere ist ebenfalls ins Tungusische eingedrungen: (TgWB, I, 53) Ew. *ārčā, ārča* am Barguzin, „id.", mit einer falschen Nebenform *arka* am Vitim, nach Castrén, was auf einem Mißverständnis beruht, denn Castrén hat keine Texte am Vitim aufgezeichnet, sondern in Urulga und Maňkova, und aus diesen muß er *ārca* notiert haben, das sich im Glossar zu seiner „Tung. Sprachlehre", p. 71, als „Bodensatz der Milch bei der Kumyssbereitung" findet und genau den obigen mongolischen Formen entspricht; weiterhin findet es sich im Solonischen, *arči* „kleiner Käse", und Manžu *arčan* „dickgekochte Milch (mit Wein und Zucker); Crême" (ib.).

Vasmer führt im RussEtWb folgende Formen der beiden altajischen Lehnwörter an: арды́ш (I, 23) „Art Wachholder, rote Zeder", wobei, wenn die Form echt und nicht sekundär auf russischem Sprachgebiet entstanden ist, das *-š* auf Entlehnung aus dem Noγaj, Bašqurt oder Qazaq zurückgeht, das *-d-* aber den Formen aus dem Oγuzischen und Čaγatajischen entspräche; арты́ш (27) „id., juniperus communis" für Sibirien, nach DAĽ, аршáн (29), „id., juniperus sabina", eine Form, die bisher ebenfalls aus dem Türkischen nicht bekanntgeworden ist, mit Suffixablaut wie im Tel. *aržan* neben *aržyn* (WB, I, 325), ápca (26) „Wachholder, juniperus", Sibirien, als „dialekt. Entlehnung aus der Sippe von арды́ш" bezeichnet, es ist aber, wie oben gesagt, aus dem Buŕatischen entlehnt; hierbei fehlt Verweis auf ápчá „Steppenheidekraut, jun. taurica", Sibirien (28); hier erwähnt Vasmer *Arča,* den qazan-tatarischen Namen der Stadt *Arsk,* ca. 60 km nordöstl. von Qazan, der nichts mit *arča* zu tun hat; die wahrscheinlich richtige Etymologie hat Vasmer sub *Arsk,* dessen Name *Ar,* so auch im Qn., auf Ťăvaš *ar* „Mann" und „Votjake, Udmurt" < Türk. **ār* zurückgeht, der auch schon gegen Ende des XV. Jhdts. im russischen Ethnikon аpшанинъ „Votjake" um 1489 erscheint (I, 29) – was u. U. die Identität mit Ťăv. *ar* „Mann" in Frage stellen könnte.

Im Griechischen heißt der Wachholder ἡ ἄρκευθος, das mit Russ. рокúта, ракúта, Serbo-Kr. *ràkita,* etc., „Raute (bot.)", in allen slavischen Sprachen – dies auch im Namen des riesigen Rokytno-Sumpfgebietes – in éine etymologische Familie gestellt wird (z. B. Boisacq, Dict. ét. de la lg. grècque, 78; Vasmer, II, 488; Pokorny, IdgEtWb., 67 sub **arqu-* „Gebogenes"), weiterhin wird damit Gr. ἄρκυς, -υος „Netz" (sic!) und Lat. *arcus* „Bogen (in jedweder Form: Waffe, Architektur, Mathematik)" in Zusammenhang gebracht (cf. auch Walde-Hofmann, LatEtWb., I, 64). Die Urverwandtschaft des gr. ἄρκευθος mit den slavischen Wörtern, die auf ur-

Slav. **orkyta* beruhen, ist zweifellos; das Baltische hat Lett. *ẽrcis* „Wachholder", *ẽrkš(ķ)is* „Dornstrauch", (*érkuls* „Spindel" wird zu dieser Sippe gestellt), Lit. *eršķẽlis* „Dornpflanze" gehört ebenfalls in diese Reihe, nicht aber Gr. ἄρκυς „Netz" und Lat. *arcus* „Bogen", auch nicht die gewöhnlich zu Lat. *arcus* gestellten germanischen Wörter: Got. *arhvazan,* A.-Nord. *ǫr,* AglS *earh,* NE *arrow* „Pfeil" < ur-Germ. **arhvō-* – es sei denn, Pfeile wären aus Wachholder- oder besser Cypressenholz geschnitzt worden, dessen Name dadurch als Appellativum auf die Waffe übertragen worden wäre, was u. U. auch für *arcus* als Waffe in Frage käme –. So kann im Indogermanischen sehr wohl eine Kontamination eines idg. Etymons mit einem vor-indo-germanischen mediterran-semitischen **ʾar, *ʿar* „Wachholder, Cypresse" vorliegen. Ernout und Meillet bemerken in ihrem „Dict. ét. de la l. latine", s.v. *arcus* sehr treffend, daß Waffenbezeichnungen im allgemeinen nicht indogermanisch sind, und sie setzen hinzu: „... l'arc n'est pas l'arme aristocratique; il n'est donc pas surprenant que le rapprochement soit borné à deux langues, toutes deux occidentales. En revanche, le groupe de skr. *iṣuḥ* ‚flèche', gr. ἰός, n'est pas représenté à l'Occident". So dürfte Gr. ἄρκευθος ebenfalls auf einer Wz. **ʾar, *ʿar* und mit den Suffixa *-q-/-k-* und *-eut̑-* abgeleitet sein. Unter dem oben erwähnten, im Neu-Persischen vorliegenden ارطی *arṭē, arṭī,* dessen *ṭ* nicht ausschließlich auf semitischen Ursprung hindeuten muß, sondern auch in arabischen Entlehnungen wie Fremdwörtern und Namen aus dem Griechischen erscheint, z.B. in *Arisṭō* < Ἀριστοτέλης, *Suqrāṭ* < Σωκράτης, *qajṭūs/qēṭūs* < κῆτος, „Walfisch (Sternbild)", u.a., könnte sich eine verkürzte, verballhornte Schreibung eines nicht mehr wirklich gekannten und vereinfachten Fremdwortes wie ἄρκευθος verstecken. Im Burhān-i Qāṭiʿ wird ارطی als „rūmī" bezeichnet und mit der Bedeutung *„väzäk*-Baum, Weide" – *dar-axt-i väzäkrā gūjänd ki bīdä äst vä ʿarabī* غرب *xwānänd*"; nach Steingass, 1466, ist der *väzäk* ein Baum, der keine (d.h. wohl: nutzbaren) Früchte trägt, und der aus seinen Blättern ausgepreßte Saft dient als Brechmittel" – in anderen Worten, ist es höchst zweifelhaft, ob es sich hierbei um eine Conifere handeln kann.

Das Heidekraut, *erica,* Gr. ἐρίκη, ἐρείκη, mit dem der Wachholder gelegentlich als Räucherwerk ersetzt und mit ihm verwechselt wird (cf. supra), wird durch Derivativa von dem idg. Stamm **u̯er-ǵʿ-* „drehen, einengen, würgen, pressen" bezeichnet (Pokorny, 1154f.): Russ. вéрeск „id.", etc., cf. Vasmer, I, 186f.; das gr. Wort beruht daher auf *Ϝερεικᾱ-. Es fällt auf, daß urverwandte Formen nur aus dem Balto-Slavischen und Keltischen bekannt sind. Es hat nichts mit der mediterranen Wz. **ʾar, *ʿar* zu tun.

Geräuchert hat die Menschheit schon lange vor dem Beginn der seßhaften Kulturen und damit der Erfindung der Schrift und schließlich ihrer literarischen Entwicklung, noch zu Zeiten, welche dem Entstehen des Animismus und Schamanismus vorangingen, wie auch heute noch an dem weit verbreiteten Brauch des Räucherns bei „primitiven" Völkern zu sehen ist. In der westlichen indo-germanischen Antike wurde das Räuchern viel und gern geübt – wie z.B. aus der schönen Stelle in der Odyssee, V, 58ff. hervorgeht, die Schrader im Reallexikon der idg. Altertumskunde s.v. Aromata anführt – es läßt sich aber für die ältesten Erwähnungen nicht auf einen sakralen Bezug dieses Brauches schließen; dieser ist erst aus der nachhomerischen Epoche bekannt, als bei den Opfern an die Götter aromatische Hölzer, zuerst κέδρος („Wachholder", dann „Ceder") und θύον, θύος, ntr., „wohlriechendes Holz", später „Weihrauch", „Wachholder", und mit der Zeit noch viele andere verbrannt wurden (Schrader-Nehring, Reallex., s.vv. Aromata, Wachholder). So wird das homerische θύω „räuchern" später in der Bedeutung „opfern" ganz allgemein gebraucht (cf. auch Boisacq, 355, 357; Pokorny, 262f. sub Idg. **dʿeu-* „Staub, Rauch, Dampf; wehen, blasen, etc."). Weder für den schon verbreiteten Wachholder, noch für die Ceder gibt es Etyma, die im Idg., sogar nur dem westlichen Idg., auf einem entsprechenden Gebiet einheitlicher Herkunft wären. Für die Ceder, κέδρος, ursprünglich „Wachholder" – nur griechisch, dann ins Latein und die späteren europaeischen Sprachen entlehnt – wird allgemein eine Ableitung aus Idg. **qed-/qod-,* dessen velare Ablautform mit Länge im Slavischen, *kad-i-ti* „räuchern", die palatale Entsprechung im Russischen, Serbo-Kroatischen u.a. *čad* „Qualm, Rauch", mit einer baltischen Resterscheinung, A.-Preuss. *accodis* (< **at-kod-is*) „Rauchloch", wozu Pokorny, 537, A.-Ind. *kadrú-* „braun" und als fraglich κέδρος stellt. Obwohl *kad-r-ú-* dem Gr. *kéd-r-os* entsprechen könnte, ist die a.-ind. Bedeutung zu vag, um das Etymon mit Sicherheit hierherzustellen; mit κέδρος vergleichen Berneker, SlavEtWb., 457, und Pokorny, l.c., Litauisch *kadegỹs,* A.-Pr. *kadegis* „Wachholder" (das hier als mögliche Quelle erwähnte Ēstn. *kadakas* entzieht sich meiner Beurteilung), was im Gegensatz zu κέδρος viel eher anzunehmen ist. So dürfte κέδρος doch, wie schon Lewy, „Die semitischen Fremdwörter im Griechischen", 35, vorschlug, auf der west-semit. Wz. *q ṭ r,* wie sie in Hebr. *qāṭar* „räuchern" und Arab. *qaṭara* „duften" vorliegt, zurückgehen, über ein oder mehrere Zwischenglieder (trotz Boisacqs Ablehnung, p.426). Die Bedeutungsentwicklung von „duftendem Räucherholz" zur Bezeichnung der betr. Pflanze liegt auch z.B. im Albanischen vor: *dëlënjë* „Wachholder" < Idg. **dʿūlīnjo-* (Pokorny, 262) von der obigen Wz. **dʿeu-*. Zu dem Vor-

stehenden cf. auch SCHRADER, „Sprachvergleichung und Urgeschichte", II, 174.

Für den Wachholder hat das Slavische ein gemeinsames Wort, das anscheinend sehr früh auch für die Ceder gebraucht wurde: AKSl. **смрѣчь, смрѣча** (MIKLOSICH, LexPSlGrLat, 865), mit Bedeutungsübertragung in einigen modernen slavischen Sprachen, wie Ukr. смерек(а), Če. *smrk* „Fichte", Sloven. *smrẹ́ka* „id.; Rottanne", etc., < **smerk-/smьrk-* unklarer Herkunft (VASMER, II, 672; fehlt bei POKORNY), ersetzt durch andere Etyma wie z.B. Russ. можжеве́льник, A.-Russ. **можжевѣльникъ**, nur im Russischen, das auf die Etymologie hindeutet, cf. VASMER, II, 145 (fehlt bei POKORNY).

In den altajischen Sprachen werden für das Räuchern folgende Ausdrücke gebraucht: im Türkischen vor allem die zahlreichen Derivativa von *tütün* (< *tüt-ün*) „Rauch", wie z.B. Kāš. *tüt-it-* „räuchern lassen", Qrm. *tüt-ä-t-*, Qq. *tüt-ö-t-* (WB, III, 1517) „id.", Osm. *tütün-lä-* „Rauch machen; räuchern" (1571), *tüt-* und *tüt-ä-* „rauchen, dampfen" (ib.), *tüt-sü vär-* „räuchern" (1574) neben *tüt-sü-lä-* „id." von Osm., Qrm. *tüt-sü* < *tüt-sü-g* „Räuchergefäß", im Azärbajǯan. zu *tüssü, tüssülä-* assimiliert (1581), daneben jetzt auch die metathetische Form *tüstü,* hier „Räucherung" (1580); Osm. hat auch *dütsü* und *düt-sü-lä-* (1811). Die Etymologie von *tüt-* ist unklar; RÄSÄNEN, 507, gibt keinerlei Parallelen, so daß auch nicht festzustellen ist, ob *düt-* alt (< Altaj. **t-* gegenüber Alt. **t'-* > *t-*) oder auf sekundärer Dissimilation wie z.B. in *tut-/dut-* „ergreifen, halten" beruht. Merkwürdig sind folgende Parallelen: N.-Pers. *dūd* „Rauch", das auf die Sippe von Idg. **d'eu-* (cf. supra) zurückgeht und das türkische Etymon als möglicherweise nostratisch ansetzen ließe, weiterhin Tibet. *dud-pa* „smoke", im Dialekt von Dpari *dütpa* „id."; und von *ys* „Rauch, Dunst": Qq., Qb., Sa. *ys-ta-* (I, 1393), Bar. *yš-ta-,* Alt., Tel., Leb., Šor, Küä. *yš-ta-* (I, 1400); ebenso von *is* „id.": Ča., OT, Osm. *is-lä-*, alle „räuchern" (1531). Während diese beiden etymologischen Sippen ganz allgemeine, aber keine speciell religiöse animistische oder schamanistische Bedeutung haben, liegt ein typisch schamanistischer Begriff *ałas* zu Grunde: Alt., Tel., Leb. Ausruf des Schamanen beim Beschwören mit Wachholder; Räucherung mit Wachholder" (I, 364f.), wovon Qq., Ojrot, Küärik *ałas-ta-* und Tūrały, Tar. *ałas-ła-* „eine solche Räucherung vornehmen" abgeleitet sind. Dies Wort fehlt im DrTkSl. und bei RÄSÄNEN. SEVORTJAN, 136f. führt dieselbe Bedeutung auch aus Xāqānī an und fragt, ob es aus dem Persischen käme, dabei verweist er auf N.-Pers. *alās* „brennende, glühende Kohle" (bei STEINGASS *ālās* „id."). Im WB, I, 365, findet sich auch die ältere türkische Form in *ałaz-ła-* „mit glühendem Eisen einen Fleck machen; Wunde ausbrennen", die sehr wohl auf dem persischen Etymon beruhen wird; beim Übergang nach Türkistan und Sibirien hat sich die Bedeutung schließlich in der schamanistischen Sphaere festgesetzt.

Aus vor-islamischen animistisch-schamanistischen Gebräuchen stammt das bereits besprochene neu-ujγurische *učuγda-* „rituell räuchern". In rein-schamanistischem Sinn gebraucht das Jakutische *arčy-łā-, aččy-łā-* „mit Spänen räuchern (wenn die Beschwörung über einem Haustier oder einem Netz vorgenommen wird), segnen zwecks Austreibung böser Geister; von irgendeinem Gegenstand verderbenbringende Handlungen fernhalten" (PEKARSKIJ, 157), von *arčy* < Mong. *arča,* das dadurch nicht mehr den Wachholder, sondern, bereits aus dem Derivativum *arčyłā-* übertragen, „Sehen, Weihe, Fernhalten verderblicher Handlungen oder Dinge; Vertreibung böser Geister durch Räucherung mit Wachholderzweigen und Spänen eines vom Blitz zerschmetterten Baumes; die besagten Zweige und Späne als solche" (PEK., ib.).

Die südöstlichsten Ewenki und einige ihrer tungusischen Nachbarn räuchern wie die Türken und Mongolen mit *arča*; sie gebrauchen aber noch andere wohlriechende aromatische Pflanzen. So erwähnt ŠIROKOGOROV (Dict., II, 3) *saŋkira* bei den Birarčen, in Ňerča, im Xingan, am Barguzin, *saŋkra,* Ňrč, *čoŋkiro, čoŋkira* am Amur, und *jannikta* am Amur, von ihm als Synonyme zu *ārča* etc. angesehen und als багульник erklärt, das nach DAĽ, I, 92, je nach Gebieten verschiedene aromatische Pflanzen bedeuten kann: ledum palustre, rhododendron dahuricum, russ. пьяни́шник боро́вой (dessen berauschende Wirkung damit angedeutet ist), Andromeda-Arten; cytisus-Arten von Sibirien, von welchen einige volkstümliche Namen auf die berauschende Wirkung hinweisen, die auch das abgeleitete Adj. багульный ausdrückt. Das TgWB, II, 143, gibt das Etymon nur in palataler Form, Ew. *sẽŋkirẽ, hẽŋkirẽ, sẽmkirẽ,* daneben Varianten mit *č-*: *čẽmkirẽ* und *čẽŋkirẽ,* in allen tung. Sprachen (im Ma. *sẽŋkiri x'an* „Name einer Pflanze (Heidekraut?), deren Blätter bei Opferungen zum Räuchern dienen"), in der Bedeutung von багульник („wildes Rosmarin, Quendel") wie auch „Wachholder", ohne Ableitungen, sodaß die Synonymität dieses Wortes mit *arča* bei ŠIROKOGOROV verständlich wird. Mit der Ma. Nebenform *šẽŋkiri orḫo* soll eine grasartige Pflanze gemeint sein. Mit *jannikta* wird nach ŠIROKOGOROV (l.c.) am Amur auch die богородичная трава bezeichnet, wofür in den Wörterbüchern oft „Osmunde, Königstraubenfarn" angegeben wird, was im Russischen aber nicht selten mit богородская трава „Quendel, Thymian" verwechselt wird; beide Ausdrücke bedeuten eigtl. „Muttergotteskraut", das auch im europaeischen Folklore eine Reihe duftender Pflanzen, angefangen von der wilden Rose, bezeich-

net. Nach Dal', I, 255, ist das letztere „heliochrysum avenarium", auch „thymus serpyllum", das erstere „osmunda regalis". Die russischen Bezeichnungen weisen ebenfalls auf den aromatischen Charakter dieser Pflanzen hin. Im TgWB, I, 341, wird *janikta* lediglich für das Ewenki von Zeja und Xingan gegeben, mit der Bedeutung „багульник", aber im Xingan der von „Azalea", mit dem Verweis auf Mong. Lit.-Mg. *inaγda,* Xałxa *janaγd* „кипрей, schmalblättriger Heiderich" (fehlt bei Kovalevskij und Lessing). Ob man Širokogorovs *jannikta* nicht eher mit Lit.-Mg., Ordos *jaŋna-* wie in Ordos *nom jaŋna-* „fredonner ou chanter un texte d'un livre religieux, d'une prière" zusammenbringen könnte, weil dabei mit diesen Pflanzen geräuchert wird? *Jannikta* bei Širokogorov wäre die ältere Form, die auf **jaŋna-kta* beruhen würde. Lit.-Mg. *jaŋna-* ist von *jaŋ* „religiöser Gesang" < Tib. *jaŋ* < *dbjaŋs* „chanting of religious texts" (Lessing, 427) abgeleitet. Eine Entscheidung hierüber muß ich mir versagen. Als Synonym zu *jannikta* findet sich in Ňrč. *gaŋga* (Širok., ib.) – mit Fragezeichen, wobei es nicht klar ist, ob dies sich auf den Dialekt oder das Wort bezieht – und *ganʒa* bei den Manegiren (Širok., ib.; I, 94), es fehlt im TgWB, ist aber im Mong. wohlbekannt: Lit.-Mg. *γaŋγa,* 2., „thymus serpyllum" und *γaŋγa,* 3., „calamity, distress or misfortune caused by evil influences and to be averted or eliminated by sorcery", welche Lessing getrennt hält; im Ordos findet sich eine sehr ähnliche Bedeutung (Mostaert, Dict., 291): „évènement fâcheux causé par une mauvaise influence; ensorcellement; formule de conjuration, d'exorcisme", was doch vermuten läßt, daß ein und dasselbe Wort für das böse Ereignis wie auch das magische Mittel dagegen mit apotropaeischer Tendenz, vielleicht in elliptischer Form, verwendet wurde oder noch wird. Nur das Verhältnis von *γaŋγa* zu *ganʒa* bleibt unklar. Auch die Buŕaten kennen *gaŋga* „Quendel, Thymian", nach Manžigejev, 38, der weiterhin sagt, daß mit getrockneter *gaŋga* zur Reinigung der Kultgegenstände, von Milchschnaps, Milch, und des Opfertieres geräuchert wurde („Buŕatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy"). Bei den Ordos heißt das Opferräuchern mit *arčʿa,* „Wachholder", *saŋ* (auch *usaŋ*) „offrande de l'encens (on brûle de l'*arčʿa* et on donne la prostration devant le *kʿī mori*" (Mostaert, Dict., 559, 744, wo sich auch p. 419 sub *kʿī* eine Beschreibung des kleinen Tempelbanners mit dem *kʿī mori,* dem Wind-Pferd als Glückssymbol, und einige Ausdrucksweisen mit *kʿī mori* finden; cf. auch Lit.-Mg. *kej mori,* Lessing, 444; bei den Qalmyq ist *kī mör* bereits zum allgemeinen Ausdruck für „gutes Glück" geworden, Ramstedt, Wb., 233 f.); *saŋ* ist auch im Lit.-Mg. < Tibet. *saŋ* (Lessing, 672). Sonst wird bei den Ordos wie auch anderen mongolischen Völkern Weihrauch durch Verbrennen aromatischer Harze gemacht, wie z. B. *gül,* Ordos, „gomme-résine aromatique; encens" (Mostaert, Dict., 225), Lit.-Mg. *gügü, gügül* „balsam, balm, aromatic resin" < Tib. *gu-gul* (Lessing, 388). Solche verfeinerten Weihrauchmittel wie die letzteren gehören ganz der lamaistischen Kultur an und sind außerhalb des Einflußgebietes des Lamaismus unbekannt oder doch wenigstens nicht in Gebrauch, zu teuer oder überhaupt nicht erhältlich.

Der Gebrauch des Weihrauchs bei den Altajern gehört bestimmt zum Schamanismus, der ihn von ihm vorangehenden animistischen Vorstellungen und Riten übernommen hat; seine Verwendung ist nicht unerläßlich. Bei schamanistischen Riten wird nicht nur mit getrockneten Zweigen, Blättern, Holz, oder Harzen geräuchert, sondern auch mit Holzkohle. Hierbei kommt es nicht selten vor, daß der Schamane eine glühende Kohle in den Mund nimmt, um seine „Kraft", d. h. seine okkulten Fähigkeiten zu beweisen.

Innerhalb der animistischen Kultur bildeten sich Gruppen von Personen heraus, welche die Kulthandlungen vornehmen und diese auch leiten konnten. Das waren alle die Beschwörer, Magier und Opferpriester, die schwer zu klassificieren sind, schon aus dem Grund, daß sich ihre Kompetenzen kaum oder überhaupt nicht voneinander abgrenzen lassen. Nicht selten sind alle diese Fähigkeiten in éiner Person vereinigt. Zu ihnen gehören z. B. die *domči* der Qalmyq, von Ramstedt als Medicinmänner, Beschwörer, Zauberer, *emči-domči* als Ärzte erklärt („Kalm. Wb.", 95), von *dom* „Zauber (als Heilmittel), Zauberwort, Zauberformel; das Anblasen", *em-dom* „Medicin mit dazugehörigen Geboten; verschiedene Heilmittel" (ib.); *dom* liegt im Qalm. in der Ableitung *domăĝ* „Erzählung, Legende" wie auch im urverwandten Türk. *jomaq, jumaq, nymaq,* Tung. Ew. *nymŋa-* „erzählen, schamanisieren", *nymŋaʒak* „Schamanenzelt" etc. (cf. Suslov & Menges, „Materialien zum Schamanismus der Ewenki-Tungusen an der Mittleren und Unteren Tunguska, gesammelt von I. M. Suslov"; Wiesbaden 1983, pp. 38, 41, 115), was auf Erzählungen, Legenden, Mythen mit ursprünglich und wesentlich magischem und schamanistischem Inhalt hinweist; hierhin gehört auch der *ĝurtʿum* (auch *ĝurtʿumba*) der Ordos. So läßt es sich in vielen Fällen nicht mit Sicherheit feststellen, ob es sich um Magier, Zauberer, oder bereits um echte Schamanen handelt. Bereits der *domči* der Qalmyq, in höherem Grade aber der *ĝurtʿum* der Ordos ist eine dem echten Schamenen sehr nahe stehende Person; nach A. Mostaerts Beschreibung, „sorcier qui coiffé d'un lourd chapeau de fer exécute toute sorte d'actions extraordinaires: s'ouvrir le ventre, guérir la blessure en soufflant dessus, etc." (Dict., 316) würde man den *ĝurtʿum* bestimmt als Schamanen bezeichnen können, denn er verfügt über eins der wesentlich-

sten Merkmale des echten Schamanen, da er der Ekstase fähig ist: dies geht aus dem von MOSTAERT hinzugefügten Satz *ĝurt'umba ḫūžį wān,* „le sorcier entre en extase". Der *ĝurt'um* ist also nicht nur ein „sorcier", sondern hat alle Voraussetzungen des Schamanen, kann daher ohne weiteres als echter, typischer Schamane bezeichnet werden, wie P. DOMINIK SCHRÖDER in seiner ausgezeichneten Studie „Zur Struktur des Schamanismus (mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum)", Anthropos, L, 1955, pp. 848–881, dargestellt hat.

Um dem *ĝurt'um* zu helfen, die Ekstase zu erreichen, werden von den Lamas die *solk'i* gebetet, „prières que récitent les lamas qui accompagnent un *ĝurt'umba* pour que le dernier entre en extase et devienne possédé" (MOSTAERT, Dict., 582). Der t.t. *solk'i* ist nach A. MOSTAERT, Dict., 316, tibetisch (ohne Angabe der Form), er ist aber weder bei LESSING noch KOVALEVSKIJ aufgeführt, wo ebenso auch *ĝurt'umba* fehlt; schon die Nebenform mit Suffix *-ba* deutet auf tibetischen Ursprung hin.

Die Räucherungen werden gewöhnlich unter dem Recitieren von Zauberformeln, -sprüchen, vorgenommen, welche bei den Aktajern allgemein mit dem auf Skṛ. *dhāraṇī* beruhenden Wort bezeichnet werden, das mit dem Buddhismus ins Ujγurische gekommen ist, *darny* oder *darni,* sehr oft im ἓν διὰ δυοῖν *darny arvyš* (cf. supra *arba-*), *darny nom* und *darny söz* gebraucht, „magische Beschwörungsformel" (DrTkSl., 159; A. v. GABAIN, „Alttürk. Gramm.", 308, 338), so auch über das Ujγurische ins Lit.-Mongolische übernommen, *tarni* (LESSING, 781: „magic spells mostly consisting of Sanskrit syllables or words and/or unintelligible phonetic units used in religious and quasi-religious rites; charms, dharani, mantra"; auch KOVALEVSKIJ, 1675 nur mit *t-*), was auf einer volkstümlichen türkischen Form mit *t-* beruht; so auch im Ordos ebenfalls nur mit *t-* (Dict., 648), „id.", im Qlm. palatalisiert *tärni, tärńĭ* (RAMSTEDT, Wb., 387) und im Buŕat *tarim* (zu diesem und den verschiedenen Arten von *t.* wie *gał t.* „Feuer-t.", *uhan t.* „Wasser-t." und *lamajn t.* „Lama-t." cf. MANŽIGEJEV, op. cit., 70). Ins Tungusische ist der t. t. wahrscheinlich durch das Mongolische vermittelt worden, so Ma. *tarni* „id.", *tarni-ła-* „(buddhist.) Beschwörung recitieren", Sol. *tarmi* „magische Beschwörung (besonderer Art)", *tarimi bitėg* „magische Aufschrift", Deriv. *tarmidā-, tammidā-* „d'. recitieren" (TgWB, II, 169, wo die Skṛ. Form ungenau und keine weiteren tung. Formen angeführt sind). Im Türkischen ist das ujγurische Erbe verlorengegangen. Der t. t. findet sich zumeist in Sibirien, natürlich außerhalb der Einflußsphaere des Islam. Das WB hat folgende Formen: Tel. *tarma* „Hexerei, Zauberei" (III, 873), Alt., Sa., Qb. *tarba* „Verhexung, Besprechung" (871), davon auch abgeleitet Alt. *tarba-łū,* Sa., Qb. *tarba-łyg̃* „behext, verhext", Alt., Sa. *tarba-ta-*

„hexen, verhexen, besprechen" (872). Im Russ.-Alt. Wb. findet sich neben *tarma-da-* auch *tarma-*, das im WB nicht als Verbum vorkommt. In *tarma/tarba* sind verschiedene Einflüsse, resp. Vorstellungen, zusammengetroffen; es könnte eine volkstümliche Angleichung an die nomina verbalia auf *-ma* sein, es könnte auf den im Mongolischen und Solonischen vorliegenden Formen mit *-m-* wie *tarimi,* Buŕat *tarim* beruhen, die ihrerseits von dem im Buddhismus und Lamaismus wichtigen Begriff des *d'arma* (> Uj. *darma, darm*; DrTkSl., 58 f., A. v. GABAIN, „Alttürk. Gr.", 308) und Lit.-Mong. *darma,* selten, bei KOVALEVSKIJ, 1955, nur ganz literarisch als Fremdwort sub *dharma nom*; scheint auch im Qalm. und Buŕat wenig bekannt zu sein oder gar zu fehlen. Die auf *d'āraṇī* zurückgehenden Formen mit *-m-* im Mongolischen und Buŕatischen dürften auf einen alten Zusammenfall der beiden Lexeme beruhen, die sich aus dem Vergessen – oder der geringen Kenntnis – der genauen Bedeutung dieser Begriffe ergeben hat. Allem Anschein nach hat sich *tarma/tarba* aus dem Türkischen Süd-Sibiriens mit der Entlehnung ins süd-samojedische Kamašische nur geringfügig verändert, wo es von KAI DONNER als *t'ārbᵊ* mit der Bedeutung „Zauberer, Schamane" aufgezeichnet worden ist (cf. A. J. JOKI: „KAI DONNERS Kamassisches Wörterbuch ...", Lexica Soc. F.-Ugr., VIII, 1944, p. 68). Bei CASTRÉN, „Samojed. Wörterverzeichnisse", 269, lautet das Wort *t'ārbu* (das hier hinzugesetzte *khöwü'* beruht auf einem Lesefehler, denn es bedeutet „Schaum" und ist sonst im Türk. *köpük, köbük,* Kγ. bei CASTRÉN auch *köfük*; so auch p. 182 zu verbessern). JOKI verweist hierbei auf Qq. *tarbaŋda-* „hüpfen" (WB, III, 872: „hüpfen [wie ein Frosch]"), auch Qγ., JUDAXIN, 707, „sich ungelenk bewegen"), das u. U. von *tarba, tarba-* abgeleitet sein kann, da ein Zauberer oder Schamane tanzt oder allerlei Sprünge vollführt. Dies altajische Lehnwort aus dem Sanskrit könnte dem gemein-samojedischen Etymon für „Schamane" zugrunde liegen: Ňeneć *tādibea,* Enec *tārebe, tādebe,* Sölqup *tytebe, čueǯebel-gum,* Kam. *t'ārbu* (weitere Formen cf. infra), parallel zu der Entlehnung des Tung. *saman, samān,* auf die ich sogleich zu sprechen komme. Kamaš *t'ārbu, t'ārbᵊ* gehört zu dem samojedischen Etymon, das in allen samojedischen Sprachen vorliegt, außer im Ŋanasan: (CASTRÉN) *˜a'* (als *ŋa'* oder *ŋaγ* zu lesen; Wörterverzeichnisse, 269). HAJDÚ gibt (in „Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker", 1968, pp. 161 ff.) folgende Formen: Ňeneć *tādʹibʹe,* Enec *tyrebe,* Ŋan. keine, aber „möglicherweise" *tuoptatā,* Sölqup *tetypy* und Kamaš *t'ārbu*; er bemerkt dabei, daß dies gemein-samojedische Wort relativ wenig in Gebrauch ist, was er aus dem Tabu erklärt, das sowohl für die Person des Schamanen wie seine Kleidung und Ausrüstungsgegenstände gilt. Für die verschiedenen Kategorien oder Klassen von Schamanen gibt

es specielle Ausdrücke, deren Etymologien von HAJDÚ untersucht werden. Schamanen der mittleren Klasse werden nach ihm im Ňeneć als *sāmpanna tād'ib'e* und im Sölqup als *qamytyryl qup* „schamanischer Mensch, Mann" bezeichnet. *Sāmpanna* wird von HAJDÚ ausführlich diskutiert (168–171); er hält die Erklärungsversuche von UOTILA, SETÄLÄ, KARJALAINEN und LEHTISALO mit Recht für unbefriedigend und sieht ganz richtig einen etymologischen Zusammenhang dieses Wortes mit Tung. *samān/šamān/saman/hamān* (cf. infra). Käme die Bezeichnung *samān/šamān* wirklich von der tungusischen und gesamt-altajischen Wurzel **sā-* „zählen, kennen, wissen, meinen", die für das Gesamt-Tungusische wie für das Gesamt-Türkische mit Länge anzusetzen ist (cf. POPPE ″60, pp. 29, 97, 123) – sie hat sich gerade in den archaischeren nord-tungusischen Sprachen und im Süden im Oroči und Olča, im Türkischen im Türkmenischen und Jakutischen (*āx-* „zählen, rechnen, halten für", PEKARSKIJ, 205; < **sā-q-*) und sonst in einigen sporadischen Fällen erhalten, im Tungusischen aber ist sie im Manžu, Žürčen, Nānaj, Oroki und Udi verlorengegangen, wie im Mongolischen und der Mehrzahl der türkischen Sprachen (Žürčen *sā-hī* bei GRUBE, 98, bedeutet eine chinesische Intonation, die möglicherweise eine fremde Länge wiedergeben könnte), – dann müßte *samān* wenigstens noch in den nord-tungusischen Sprachen die Länge auf der Wurzelsilbe bewahrt haben – was aber nicht der Fall ist. Daher ist anzunehmen, daß die Länge in *sāmpanna* samojedischer Entstehung ist. Für die weitere Diskussion von HAJDÚS These verweise ich auf die betr. Stelle in meiner Recension in Oriens, XXI/XXII, pp. 549 ff., der ich nichts hinzuzufügen habe. RÄSÄNENS Vergleich der altajischen Wz. **sā-* mit Suomi *sā-* „bekommen" (EtWb, 390) ist von der semantischen Seite her nicht aufrechtzuerhalten, wie aus den bei COLLINDER, 2. ed., p. 72 angeführten uralischen Parallelen hervorgeht, wo allerdings eine Berücksichtigung der HAJDÚschen Annahme eines ur-samojedischen **sā-/sa-* fehlt. Bei seinem stetigen Vordringen nach Norden kann dies ursprünglich alt-indische Etymon über tungusische Vermittlung sehr wohl ins Samojedische, vielleicht schon noch ins Ur-Samojedische, zusammen mit dem Schamanismus – oder zumindest schamanistischen Einflüssen – aufgenommen worden sein, ohne daß der tungusische t. t. auf *sā-* beruht (cf. hierzu auch HAJDÚS Ansicht in Note 82, p. 171, zu der obigen Stelle; irrig ist leider seine etymologische Gleichsetzung von *samān* und Türk. *qam,* die schon früher von LAUFER und NÉMETH behauptet worden war. Es soll an dieser Stelle noch einmal betont werden, daß gegen eine Herleitung des tung. *samān/šamān* etc. aus dem indo-arischen Kulturkomplex, die schon KLAPROTH, SCHOTT, MIRONOV und ŠIROKOGOROV als richtig erkannt hatten, keinerlei stichhaltige Argumente vorgebracht werden können. Ich bringe deshalb die bis jetzt vorliegende am besten dokumentierte Ableitung, wie sie Sir HAROLD BAILEY in einer persönlichen Mitteilung an CARMEN BLACKER zusammengefaßt hat: „From the Vedic *śram,* meaning to heat oneself or practice austerities, we get *śramaṇá,* one who practices austerities, an ascetic. The word made its way into Central Asia from India through the north-west Prakrit used in the Shan-Shan Kingdom about 300 A.D. as an administrative language, as *ṣamaṇa.* Thence it may be traced through the Khotanese Saka *ssamana,* the Tokharian dialect A *ṣāmam,* the Sogdian *šmny,* and other forms in Uigur Turkish, Asokan Greek and New Persian until it reached China as *sha-men.* Thence it made its way to Japan as *shamon.*" (in „The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan", 1975). Im nordwestlichen Prakṛt von Šan-Šan hat sich die anlautende Lautgruppe *śr-* des Alt-Indischen zu *ṣ̌-* gewandelt, mit dem das Wort dann in die anderen Sprachen aufgenommen worden ist, von wo es weiter nach dem Osten und Norden Asiens gewandert ist, so auch zu den Tungusen. Es sei nur en passant bemerkt, daß die mittel-persische Lautgruppe *hr,* die auf ur-indoiran. **sr* beruht, eine parallele Entwicklung durchgemacht hat, die, was das Altajische betrifft, sich in *Ahriman* findet, das im Sogdischen und Ujγurischen als *šmnu* (= *šimnu/šymnu/šamnu*) auftritt, wie HEINRICH JUNKER in seiner Untersuchung, „Türkisch *Šimnu* ‚Ahriman'" (Ungar. Jbb., V, 1925, pp. 49–55) an Hand von zahlreichen Beispielen bis ins moderne Paṣ̌tū und Ōrmuṛī nachgewiesen hat. In einer Zusatznote p. 55 macht BANG auf den t. t. *šaman* aufmerksam, dessen Herleitung nun durch BAILEYS oben citierte etymologische Reihe gesichert ist. Es ist verwunderlich, daß mir in einer Recension „basic absurdity" und „omnicomparativist approach" vorgeworfen wird (JANHUNEN in FUF, 46, 1984, 184), weil ich in jenem Buch die Ableitung von *samān/saman* < *śramaṇá-* vertreten habe. Ohne den geschmähten „Omnicomparativismus" wären doch nie die Verwandtschaftsverhältnisse der indo-germanischen oder ḥamito-semitischen und anderer Sprachen erkannt worden, und ohne den „Omnicomparativismus" kommt man auch gerade in der Erforschung der Sprachen Sibiriens nicht weiter. Der Recensent hätte sich mit der einschlägigen Forschung befassen müssen; er scheint nicht zu wissen, daß er sich mit seiner Behauptung nur lächerlich macht, – selbst wenn er mit ihr nicht allein dasteht.

Bei einigen tungusischen Völkern gibt es (resp. gab es) nach Ausweis der betr. Stammesnamen ganze Stämme oder Clans von Schamanen, welche ursprünglich einem oder gewissen Schamanen zugehörten oder das weitere Gefolge bildeten, zumal, wenn solche Schamanen auch zugleich Stammesfürsten waren; oder es waren die Stämme, aus welchen die mäch-

tigsten Schamanen hervorgingen. Bei den Ewenki sind dies die *Samagir* (*Šamagir*), oft auch einfach *Saman* (*Šaman*) genannt, bei den Negidal die *Samaγil* (*Samajil*) – Doerfer, „Tungusica", I, 23, stellt die Samagir überhaupt zu den Negidal –, bei den Oroči die *Samanǯika* (TgWB, II, 59, wo unter *Samagir* auch Oroči *Samagiŋqa* „Bewohner des Flußsystems der Samarga" aufgeführt ist: es fragt sich, ob hier nicht die Oroki gemeint sind, denn das Oroči hat kein *q*; Avrorin & Lebedeva, „Oročskije teksty i slovaŕ", worauf der Eintrag sicher beruht, haben p. 221 *samagiŋka(n)* „Samarga-Bewohner" und *Samagi* „(der Fluß) Samarga", was doch voraussetzte, daß der Flußname von *saman* abgeleitet wäre. Eigenartigerweise wird die entsprechende Form im Udi, *Samagiŋka,* „id.", separat aufgeführt (ib.). Vasilevič hat im Wb ″58, p. 585 für die Oroči noch *Samaǯiŋa,* das mit dem suff. pl. coll. für beseelte Wesen im Udi gebildet ist – also anscheinend so von den Udi (mitsamt dem Stamm ?) übernommen – falls die benutzte Information stimmt –. Über die *Samagir* bei den Ewenki cf. Širokogorov, „Social Organization …", Index p. 408. Ihre Wohngebiete sind von Širokogorov, l. c., auch Dict., I, 221, und vom XVI. Jhdt. ab bei Vasilevič, ″58, p. 585, und „Evenki", p. 285, angegeben; dabei findet sich auch ein Stamm *Samar* bei den Nānaj, der im TgWB fehlt, ebenfalls ein Stamm *Samar* bei den Ugro-Ostjaken (Xanty) im XVI. Jhdt., weiterhin *Xamaǯil* bei den Negidal (eine ewenkijische oder lamutische Nebenform mit *H-*) und ein Stamm *Samatu* bei den Tundra-Enec (Jenisej-Samojeden), welcher vielleicht von Tungusen übernommen worden sein kann, obwohl der Stamm bei Dolgix („Rodovoj i plemennoj sostav …", p. 124) als *Somatu* oder *Madu* verzeichnet ist, vielleicht „Schwagerstamm" (cf. Castrén, Wvz., 96, Enec *maddu* „Freiwerber; Verwandter durch Heirat"; cf. Dolgix, „Očerki po etničeskoj istorii nencev i encev", p. 226). Vasilevič stützt sich bei ihren Angaben im wesentlichen auf Dolgixs „Rodovoj i plemennoj sostav …" wie auch ihre eigenen Aufzeichnungen.

Das samojedische Etymon für Schaman, Ňeneć *tād′ib′e,* etc. leitet neuerdings Janhunen von einem Stamm ab, den er als **ca(a)cäpä* rekonstruiert, mit **c-* wohl wegen der sölqupischen Form mit *č-* (cf. supra), von einer „hypothetical root **ca(a)cä-,* the meaning of which may have been 'to shamanize'", was aber gar nichts aussagt und die Bedeutung nicht begründet. Diese Wurzel läge auch vor, sagt er weiter, in Derivativa wie Ňeneć *tad′ebco / tad′ebc′o* „der Hilfsgeist des Schamanen" und in *tad′ebt′eŋgo-* „schamanisieren", weiterhin hätte man versucht, die Wurzel mit Ňeneć *tadara-* „aufgeregt, halb verrückt, in der Brunst sein" (bei Lehtisalo, „Juraksamojed. Wb., 477, *tāđära* ausschließlich in der Bedeutung „brünstig, geil sein"), aber das wäre „phonologically somewhat abnormal" (ib.). Mit der

Semantik hapert es mindestens ebenso. Die Sache liegt hier vielmehr genau so wie bei Tung. *samān/saman,* wo die Verba Ew. *samā-l-, samā-ldi-, samanča-,* „schamanisieren", Lamut. *hama-lći-, hama-łdo-* „id.", Oroči *sama-nǯa-,* „id.", Oroki *sama-nda-, sama-tči-* „id.", Nā. *sama-nda-,* Ma. *sama-da-, sam-da-, sam-ša-* „id.", alle nur „schamanisieren", nicht etwas anderes bedeuten; sie sind alle von *samā/samān* etc. abgeleitet, nicht aber das Appellativum *samān* von dem Verbum. Auch in diesem Fall wurde, wie es die Regel ist, zuerst der Ausdruck für den konkreten Gegenstand oder die Person gebildet, resp., in diesem Fall, entlehnt, davon dann die verbale Ableitung vorgenommen.

Die indo-arische Herkunft von *samān/saman* regt die Frage nach dem gleichen Ursprung des türkischen Wortes gleicher Bedeutung, *qam,* an. Es ist in der älteren Sprache selten anzutreffen, da es in den schriftlichen Quellen vermieden wird. Die im DrTkSl., 413 citierte Stelle aus TT VI, wo *qam* in einer Reihe mit den verabscheuenswerten Daemonen *jäk* und *ičkäk* genannt wird, ist dafür ganz typisch oder maßgeblich. Schon in frühhistorischer Zeit ist *qam* unter dem Einfluß von Christentum, Manichaeismus und Buddhismus, wie später erst recht in islamischen Gebieten, weitgehend verschwunden, aber in verschiedenen Gegenden, wo schamanistische Vorstellungen und Gebräuche fortleben, illegal sozusagen, ist es durch (z. B. in Türkistan) *pāri-xun, -xūn* oder *baqšy/baqsy* und Synonyma ersetzt. Das weitest westliche Vorkommen findet sich im Qomanischen, *qam xatun* „incantatrix" im Codex Cumanicus (Grønbech, p. 191). Über die persischen Quellen zum Schamanismus bei den Altajern siehe den sehr lesenswerten Abschnitt in Doerfers TMEN, III, 402–406. Kāšγarī hat *qām* mit Länge, (Räsänen, 228), und in allen von Räsänen citierten Beispielen (cf. auch WB, II, 476 ff.) bedeutet es „Schamane"; die Taškenter Kāšγarī-Ausgabe übersetzt es mit *fusungar, kōhin* (p. 346); Derivativa sind *qam-ła-,* ins Russische als камлать übernommen, „schamanisieren", *qam-na-,* Jak. *xam-nā-* „id." und Bar. *qam-aj-* „wahrsagen". Das von Räsänen hierhergestellte *qamčγγu* aus Kāšγarī und Ibn Muhannā „Geschwür (an Lippen und Fingern)" gehört nicht hierhin. Aber das Ṭ̆avaš *jumăś, jumśă* „Wahrsager, Zauberer, Naturheilkundiger" dürfte hierhergehören, da in 1. Silbe *ā* im Ṭ̆avaš über **ya* wie im Jakutischen und develarisiert **ia* anlautendes *q-* > *j-* wandelt (*qār* „Schnee" > *jur, qān* „Blut" > *jun,* etc.; Jegorov, 348 f. leitet *jumăś* ebenfalls von *qam* ab, sagt aber nichts über die Suffixa, die auf *-ač* und *-čy* beruhen; Budagovs Osm. *jum* und Malovs Hebr. *amuz* gehören nicht hierhin). Josef Markwart hat in seiner Arbeit „Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Länder aus dem 10. Jahrhundert" (in Ungar. Jahrbücher, IV, 1924, 261–334) die Ansicht

geäußert (328, n. 1), daß mit Wörtern vom Typ σηνίκη < *śānik-* „Schlitten", Armen. *yngojz,* Gruz. *nigozi,* Bask. *inčaur,* Pahlavī *gōz* „Walnuß", Āvest. *dunman-* „Nebel, Wolke" auch „Avest. *kavi-* ‚Schamane' in uralter Zeit weit nach Osten und Norden gewandert" sind. Diese Möglichkeit liegt klar zutage, auch wenn, im Gegensatz zu *śramaṇá-* > *samān/šamān* die schriftlichen Zwischenglieder fehlen, welche die Vermittlung des Wortes belegen würden. Wenn das Wort in sehr alter Zeit, zu Beginn der Ausbreitung des Schamanismus, zu den Altajern gekommen ist, waren die Möglichkeiten der schriftlichen Fixierung noch nicht gegeben. Obwohl das indo-iranische *k* kein echter Velarlaut, *q,* war, und deshalb im Altajischen, in türkischem Milieu, möglicherweise als *k* und nicht als *q* aufgefaßt worden wäre, beruht es doch auf Idg. **q,* das in alter, vor-literarischer Zeit noch eher velar als palatal gewesen sein kann, d. h. dem *q* näher stand, denn solche Processe wie Develarisierung oder Palatalisierung gehen nicht kurzfristig, stoßweise oder explosiv, sondern langfristig vor sich. Als un-altajischer Laut kann *-v-* (*-w-*) durch *-m-* ersetzt worden sein. Der Schwund des Stammvokals, der in der alten Sprache doch wohl nur im Vokativ im absoluten Auslaut stand, macht vielleicht einige Schwierigkeiten, mag sich aber zusammen mit dem Schwund auslautender Vokale in ursprünglich 2-silbigen altajischen Stämmen vollzogen haben (Typ: Tk. *är, ār* „Mann", Mong. *ere* < Alt. **ärä,* Tk. *ot* „Gras" < **oqto,* Mong. *ota* „Kraut", Tg. Nā. *oqto* „Heilmittel (homoeopath.)", Tk. *bat-* „einsinken" < **baqt-,* Mong. *baġta-* „hineinpassen" (Poppe ″60, 88 f., 95 < **baqta-*; etc.). Die Semantik von „Dichter > Seher > Priester > Schamane" – ähnlich in Gr. μάντις „Seher, Wahrsager, Weissager, Prophet; Verzückter" (wie ein Schamane) von μαίνομαι „rasen, von Sinnen sein", cf. Boisacq, 608 f., Pokorny, 726 f. – ist nicht ungewöhnlich, besonders wenn man an die Bedeutung der mündlichen Literatur im Animismus und vorzüglich dem Schamanismus denkt. – Bemerkenswert ist das Vorkommen von *Kami* in dem mongolischen Namen *Saŋsoŋ Bombo Kami* (wohl *qami* oder *xami* zu lesen ?), der in I. Ja. Schmidts Saγaŋ-Secen-Ausgabe, p. 240 f., als „der Schamane Saŋsoŋ Bombo" vorkommt, mit dieser (türkischen oder alt-mong. ?) Bezeichnung bei einem typisch mongolisch-lamaistischen Namen. In Priskos' „Excerpta de legationibus", 122, 18, kommt um 433 ein vornehmer Hunne, Ἀτακάμ, vor, was ein Titel wie auch ein Name sein kann. Es wird allgemein und sicherlich mit Recht angenommen, daß es sich hierbei um das Türk. *ata-qam* „Vater-Schamane" handelt (cf. Moravcsik, „Byzantinoturcica", 2. ed., II, 76), das bei den Hunnen entweder einheimisch oder von den Türken entlehnt war. Als Titel könnte es einen Ober- oder Haupt-Schamanen bezeichnet haben, was aus Priskos' Bericht nicht hervorgeht; er erinnert an Čiŋgis-Xāns Ober- oder Staats-Schamanen *Teb-Teŋgeri,* quasi „coelestissimus", den Čiŋgis-Xān später hat hinrichten lassen. Ἀτακάμ ist wohl das einzige Beispiel, in welchem Türk. (oder Altaj.) *qam* in der byzantinischen historischen Literatur vorkommt. Aus diesen beiden Beispielen – die mir zu Gesicht gekommen sind – ließe sich darauf schließen, daß *qam* nicht auf das türkische Sprachgebiet beschränkt war. Ramstedts Vorschlag, *qam* mit Sino-Korean. *kam* < Mittel-Chin. *kam* = Neu-Nord-Chin. *ĝan* „inspector; to supervise" (JSFOu, 55,2, p. 71; StudKorEt., 90) zu verbinden, ist, wie schon früher von Doerfer (l. c.) und mir gesagt, irrig, denn der Schamane gehörte – vielleicht mit der Ausnahme der kurzen Zeit der Tätigkeit Teb-Teŋgeris – keiner politisch-socialen Institution an.

Der Name resp. Titel Teb-Tengeri führt zu der Frage – die phonologisch sogar die nächstliegende wäre –, ob nicht ein Zusammenhang von *qam* mit Jap. *kami* „Geist, höheres Geistwesen, Gottheit, Gott", Neu-Jap. „God, the Almighty; Providence; the Supreme Being; the Lord, the Creator" (Kenkyūsha, Dict., 807 f.) bestünde, wobei für *qam* eine Ellipse anzunehmen wäre, die semantisch wie Ma. *samaŋga ňaŀma* oder Sölqup *qamtyryl qup,* im konkreten Fall „Geister-, Gottes-Mann, -Vermittler, -Diener" etc. aufzufassen wäre, da man den Schamanen ganz allgemein – nicht einen Obersten Schamanen wie Teb-Tengeri – bestimmt nicht als ein höchstes Geistwesen bezeichnet hat. Diese Annahme bleibt auf Grund der Tatsache sehr problematisch, daß sich in den anderen altajischen Sprachen keinerlei Spuren feststellen lassen, die *qam* auch in einer der Bedeutungen von Jap. *kami* erweisen würden.

Markwart mag daher mit seiner Annahme des Übergangs von Āv. *kavi-* – oder wohl auch Skr̥. *kaví-* – in altajische Sprachen, zunächst das Türkische, Recht haben, ganz im Sinn der Übernahme eines wichtigen Kulturwortes wie die anderen von ihm genannten, die noch um einige weitere wie *nān* „Brot", *tēg* „Schwert", *pul* „Brücke" aus dem späten Pahlavī oder dem frühen Neu-Persischen bis in ultimam Thulen zu den Samojeden, vermehrt werden können, selbst wenn, wie bei einigen der hier genannten, ihre Zwischenglieder, vom Ursprungsland bis zu den subarktischen Empfängern, nicht in gleicher Weise wie im Fall von *śramaṇá-* > *šamān/samān* erkennbar sind. Ebenso könnte auch ein Zusammenhang von Skr̥. *dhāraṇī* und *dharma* mit dem gesamt-samojedischen Etymon für Schamane, Ňeneć *tād'ib'e,* etc., vorliegen, wovon das Kamaš *t'ārbu* noch den Übergang vom Türkischen ins Samojedische darstellt – wenn es nicht gar ein recentes Lehnwort aus dem Türkischen ist. Aber auch ohne diesen Ansatz kann ein Türk. *tarma/tarba* schon relativ früh das Samojedische erreicht haben, ent-

weder als altes Lehnwort oder als einer der fremden t. t., welche den benachbarten samojedischen Wortschatz beeinflußt haben, und dies infolge längerer, andauernder oder wiederholter Berührungen. Dies müßte wohl zur Zeit des Vordringens indo-arischer und iranischer Kulturgüter von Gandhāra und Baktrien aus nach Central-Asien, besonders ins Tarim-Bekken und weiter östlich nach China hin bis an die Zeit der Eroberungszüge Čiŋgis-Xāns hinan, also in weitester Zeitspanne vom III. Jhdt. v. Chr. bis zum XII. Jhdt. n. Chr., stattgefunden haben. Diese Wanderungen von Geistesgut, Kulturformen wie dazugehörigen Kulturbegriffen blieben in Central-Asien nicht stehen, sondern viele von ihnen zogen nach China, Korea und sogar hinüber auf die Japanischen Inseln. Geographisch waren die Samojeden von den westlichen Stationen auf diesem Wanderungsweg nicht so weit entfernt wie die Ziele dieser Wege, die ferneren Ausbreitungsgebiete in Ost-Asien. Nur gingen diese großen Wege an ihnen vorbei, und nur wenige kleine führten zu ihnen, obwohl die Samojeden vor 1500 und 1000 Jahren doch viel weiter südlich anzutreffen waren als in den Jahrhunderten danach, besonders aber nach der russischen Eroberung und dem Beginn der „Erschließung" Sibiriens.

Es gibt in Sibirien noch weitere Ausdrücke aus der religiösen animistischen wie schamanistischen Sphaere, die indo-iranischer oder iranischer Herkunft sind, so z. B. der Name des Obersten Geistes, der höchsten Gottheit bei den Oroči, des Schöpfers der Welt und des Menschen, *Xadau* (cf. Avrorin & Lebedeva, „Oročskije teksty i slovaŕ", p. 242 – keine Etymologie), weit im Osten des tungusischen Sprachgebietes, an den Gestaden des Stillen Oceans. Dies ist durch eine Reihe von Zwischengliedern, die bis auf das Türk. *Qudaj* in Süd-Sibirien, „der Herr", jedenfalls ein sehr mächtiger Geist resp. eine sehr hohe Gottheit, auf dem Weg vom Pahlavī oder Früh-Neu-Persischen *xudā, xudāj* „der Herr(gott)", bis jetzt nicht bekanntgeworden sind, vermittelt worden. Auch im Tungusischen ist *Xadau* – bis jetzt – lediglich erst bei den Oroči festgestellt worden (TgWB, I, 457 – ohne Etymologie). Wahrscheinlich eine sehr alte Entlehnung hat auch *Xormī* so weit nach Osten und Norden gebracht, den Namen eines sehr mächtigen Geistes, der bis jetzt nur von den Olča bekannt war, *Ḫormi* (TgWB, I, 471, wo die Erklärung „Benennung eines zoomorphen Idols" recht ungenau und vielleicht sogar irrig ist), außerdem aber von Ryčkov schon vor 70 Jahren bei den Ewenki in der Ilimpija-Tundra festgestellt worden ist. Dieser Name beruht eindeutig auf Pahlavī *Hurmuzda* (et varr.) < A.-Iran. *Āhura-Mazdā,* worüber an anderer Stelle berichtet wird. Dieser liegt ebenfalls bei den süd-sibirischen Türken als *Körmös, Körmüš,* der unter der Volksetymologie veränderte Name eines bösen Geistes und bei den Buŕat als der des *Xan Xürmas Teŋgeri* (auch *Xan Xirmus Teŋgeri*), des Oberhauptes der 55 Westlichen Herren-Geister, vor (Manžigejev, p. 84). Am frühesten erscheint dieser Name bei den Altajern in ujγurischen Texten, noch in der vollen literarischen Form *Xormuzda* (et varr.), dabei kommt er in der literarischen Form über das Mongolische auch ins Manžu, *Ḫurmusta* (et varr.) als die einzige tungusische Sprache, während *Xormi* nur mündlich überliefert wurde. In diese Kategorie von Entlehnungen gehört auch der Name *Ahriman* des arischen bösen Princips, das im alten Ost-Iranischen, wie dem Sogdischen, in der Form *Šimnu* (et varr.) erscheint (cf. supra). Eine Entlehnung, die nur mündlich und bestimmt erst später als die von *Xormi, Körmös* und *Šymnu* aus dem mongolischen Lamaismus gemacht wurde, ist *Šigimini* (WB, IV, 1068) << *Śākjamuni* und *Majtärä* < *Maitrēja* (WB, IV, 1989) im Teleutischen.

Die etymologisch heterogenen Bezeichnungen für den Schamanen bei den altajischen Völkern – Türk. *qam,* Mong. *böge,* fem. *iduγan,* Tung. *samān,* Korean. *p'an-su* und das überwiegende fem. *mu-daŋ* (< Chin.), Jap. **ičі,* fem. *ičі-ko,* fem. *itako,* fem. *miko* lassen darauf schließen, daß der Schamanismus zur Zeit der gemein-altajischen oder gar der ur-altajischen Epoche bei den Altajern noch nicht bekannt war, sondern erst nach der Trennung in die historischen altajischen Gruppen von Süden her zu ihnen vordrang, wie außerhalb der linguistischen Sphaere auf Grund ethnologischer Gegebenheiten – so z. B. von Vasilevič – wie auch hinsichtlich der Mythen und Legenden – so von Carmen Blacker – angenommen wird.

Anmerkung: Auf nicht ohne weiteres verständliche Abkürzungen ist durchweg verzichtet worden. WB bedeutet immer das große Wörterbuch der Türksprachen von W. Radloff; TgWB, das von Cincius et aliis verfaßte 2-bändige Vergleichende Wörterbuch der Tunguso-Manžurischen Sprachen, Leningrad 1975, 1977. Mit Wb "58 oder oft einfach "58 ist Vasilevičs Ewenki-Russisches Wörterbuch von 1958 gemeint; mit Poppe "60 unseres Jubilars „Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen, Teil I: Vergleichende Lautlehre", Wiesbaden, 1960; EtWb oder EtDict. ist immer als „Etymolog. Wörterbuch oder Dictionary" zu verstehen.

Index

Die Abkürzungen sind die von mir üblicherweise verwendeten; falls sie einer Erklärung bedürfen, ist diese u. a. in meinen „Altajischen Studien, II: Japanisch und Altajisch", Abhdlgn f. d. Kunde des Morgenlandes XLI, 3, p. 130, zu finden.

A

Ab Tk, Mo 223
abāsy Jak, Tg 222
accodis Balt 233
aččy, -łā- Jak 234
Ahriman Iran 241, 244
Āhura-Mazdā A.-Iran 246
alās, ālās Pers 234
ałas Tk 234
ałas-ła-, -ta- Tk 234
ałpaγut Tk 222
ap Tk, Mo 223
ap-tā- Jak 223
ap-ta- Tk 223
ap-ta-ł- Tk 223
ap-ta-n- Tk 223
aptāx Jak 223
apty Sam 226
Ar n. loc. 231
ar Ṭ'av 231
ar- Tk 222
*'ar, *'ar Medit. 230, 232
'arād Ar 230
'arār Ar 230
'ar'ar Ar 227, 230
araz Tk 227
arbā-, arba- Tk, Tg, Mo
arba Tk 222 [221 f.
arba-n- Jak 222
arbaq Tk 222 f.
arbāsyn Jak 222
arba-t- Jak 222
arbatȳ Jak 222
arbis darni Mo 222
arbyš, -čy Tk 222
arcus Lat 231 f.
arča Tk, Mo, Tg 227 ff.,
arča burġia Tg 226 [235 f.
arčan Tg 231
arči Tg 229, 231
arčiłan burġa Tg 228
arčy, -łā- Jak 227 f., 235
ard Tk 229
ardaǯ Tk 227 f.
ardyč, -dyǯ Tk 227 f.
arhvazan Got 232
ari-, -γun Mo 228
aris, āris Pers 229 f.
Aristō Ar 232
arpa Suo 222
arpaγ, -ǯy Tk 222
arpuki Tg 224
arpul- Tg 224
*arqu- Idg 231
arrow NE 232
Arsk n. loci 231
aršan burġa Tg 229
art- Tk 229
arṭē, -ī Pers 230, 232
artuč, -ła-n- Tk 227 f.
artun Tk 229
artyš Tk 227
arva-, -ł- Tk 222 f.
arvaš Tk 222 f.
arvyš Tk 222 f., 238
ary- Tk 228 f.
arz Ar 230
arǯan, arǯān Pers 229, 231
atčimka Tg 229
āx- Jak 240
'azā'im Ar 223 f.

Ä

ädräsmän Tk 224
är, ār Tk 231
*ärä Alt 231
ät Ugr 226

B

bajaγut Tk 222
baġta- Mo 244
*baqt- Tk 244
*baqta- Alt 244
bat- Tk 244
böge Mo 247

Č

čad Sl 233
čĕmkirĕ- Tg 235
čĕŋkirĕ Tg 235
čoŋ́kira-, -ro- Tg 235

D

d'āraṇī Skṛ 222, 238 f., 245
darni Mo, Tk 222, 238
darny Tk 238
d. arvyš, nom, söz Tk 223, 238
dbjaŋs Tib 236
dĕlĕnjë Alban 233
*d'eu- Idg 233 f.
dharma nom Mo 239, 245
dom, -či Mo 237
domaǦ Mo 237
dūd Pers 234
dud-pa Tib 234
d'ūlīnjo- Idg 233
dunman Āvest 244
düt- Tk 244
düt-pa Tib 234
dütsü, -lä- Tk 234

D´

d´es Tk 225
d´is Tk 228

d´ys Tk 225
d´ytqyr Tk 225

E

earh ASax 232
em-dom Mo 237
emči-domči Mo 237
epĕt FU 226
ērcis Balt 231
erškēlis Balt 231
ere Mo 231
ewĕl FU 226

F

faraf- AJap 224

G

gał-tarim Mo 238
gan Ch 245
gaŋga, γaŋγa Mo, Tg 234
ganǯa Tg 236
gōz Pers 244
gu-gul Tib 237
gurt'um, -ba Mo 237 f.
gügü, gügül Mo 236 f.

H, Ḫ

hākse / hāvse Lapp 226
ḫara-u Jap 224
harpadaq Tk 224
ḫarpoli- Tg 224
ḫarpun- Tg 242
ḫarpuri- Tg 242
hĕŋkirĕ- Tg 235
Ḫormi Tg 246
-hr- Iran 241
Hurmuzda Iran 246
Ḫurmusta Tk 247

I

*iči Jap 247
ičiko Jap 247
ičkäk Tk 243
iduγan Mo 247
*ijis/ijiš Tk 226
inaγda Mo 236
inčaur Bask 244
'irẓ Ar 230
is Tg, Tk 225
is, -k FU 226
is-lä- Tk 234
isi, isu, isü Mo 225
iš Tk 225
iši Mo 225
išuḥ Skṛ 232
it, īt, ītn Jenis 225
itako Jap 247
iz, īz Ung 226

J

janikta, jannikta Tg 235 f.
jaŋ Mo, Tib 236
jaŋna- Mo 236
jäk Tk 243
jomaq Tk 234
jum Tk 243
jumaq Tk 237
jumăś, jumšă Ṭ 243
*jy- Tk 225
jyd, jyđ Tk 225
jyđłyγ Tk 225
jydy- Tk 225
jyt Tk 225
jyt-sy-n-, -ra- Tk 225
jyt-ta-, -n-, -š- Tk 225
jytłyγ Tk 225
*jyz Tk 225
jyzłyq Tk 225

K

kadegis Balt 233
kadegȳs Balt 233
kadakas Ēst 233
kad-i-ti Sl 233
kadrú- Skṛ 233
kam Ch 245
kami Jap 245
kavi- I.-Iran 244
kej mori Mo 236
khöwü' Sam 239
kʻī-mori, ki mör Mo 236
köbük, köfük, köpük Tk 239
Körmös, Körmüš Tk 246

L

łamajn tarim Mo 238

M

maddu Sam 242
Madu Sam 243
Maitrēja Skṛ 247
Majtärä 247
Metathesis Tk 223
miko Jap 247
mu-daŋ Kor 247

N

nān Pers 245
nigozi Gruz 244
nik-s FU 227
noγ, nuγ- Ñivx 226 f.
nymaq Tk 237
nymŋa-, -ǯak Tg 237

Ŋ

ŋabt- Sam 226
ŋō, ŋō- Tg 226
*ŋob-/ŋoγ-//ġob-/ġoγ- Tg 226
ŋobta- Sam 226

O

obto Sam 226
op Tk 223
opõś FU 227
oqto Tg, Alt 244
ǫr ANord 232
orba, orby Tk 222

orǰăś-jüś Ṭ 227
oron arbāut Tg 222
orṭṭa, orṭṭjuś Ṭ 227
ot Tk 244
ota Mo 244

Ö

örbü Tk 222
ös Tk 225

P

p'an-su Kor 247
pāri-xun, -xūn Tk 243
pul Pers 245

Q

qajṭūs/qēṭūs Ar 239
quam Tk 240, 243, 245, 247
qam-aj-, -ła-, -na- Tk 243
qam xatun Tk 243
qamčyγu Tk 243
qamtyryl qup Sam 240
qarma- TK 224
qāṭar Hebr 233
qaṭara Ar 233
*qed-/qod- Idg 233
q ṭ r Sem 233
Qudaj Tk 246

R

ràkita Sl 231
-ra-n, nom. aor. subst. Tg 221

S

sā- Alt 240
sā- Suo 240
sā-hī Tg 240
Samagi Tg 242
Samaγil/Samajil Tg 242
samagiŋka, -giŋqa Tg 242
Samagir/Šamagir Tg 242
sama-l-, -ldi- Tg 243
samān/šamān Tg 239f., 244
sama-n-ča-, -da- Tg 239
Samar Tg, Ugr 242
sama-t-či- Tg 243
Samatu Sam 242
samaǯiŋa Tg 242
samda- Tg 243
sāmpanna Sam 240
samša- Tg 243
saŋ Mo, Tib 236
saŋkira, -kra Tg 235
Saŋsoŋ Bombo Kami Mo 244
sẽmkirẽ Tg 235
sẽŋkirẽ Tg 235
sha-men Ch 241
shamon Jap 241
smr̥ka Sl 234
smrk Sl 234
solk'i Mo 238
Suqrāṭ Ar 232

Ś

Śākjamuni Skṛ 247
śānik- I.-Iran 244
śr- I.-Iran 241
śram- A.-Ind 241
śramaṇá- Skṛ 240, 244f.

Š, Ş

ṣāmam Tox 241
šamān/samān Tg 240
ṣamaṇa Prkṛt 240
šẽŋkiri orḫo Tg 235
Šigimini Tk 247
Šimnu Iran, Tk 247
šmnu Sgd, Tk 241
šmny Sgd, Tk 241
Šymnu Tk 247

T

tadara, tāđara Sam 242
tad'ebco, -ćo Sam 242
tādebe, tād'ib'e Sam 239f., 242, 245
tādibea Sam 239
tammidā- Tg 238
tarba, tarba- Tk 238, 245
tarba-ła-, -łū, -łyḡ Tk 238
t'ārb³ Sam 239
t'ārbu Sam 239, 245
tārebe Sam 239
tarim Mo 238
tarimi bitẽg Tg 238
tarma, -da- Tk 238f.
tarmi, -dā- Tg 238
tarni Mo 238
tẽg Iran 245
tetypy Sam 239
tuoptatā Sam 239
tut-/dut- Tk 234
tüssü, tüstü Tk 234
tüt-, -ät-, -it-, -öt-, -sü, -ün-, -lä- Tk 234
tyrebe Sam 239

T'

ť es, ť et Tk 225

U

uč-, učqun Tk 224
učuγda- Tk 224, 234
uhan tarim Mo 238
urtăš Ṭ 227
urṭă Ṭ 227
urz Ar 230
ut'a-, utaγa- Mo 224
utu- Mo 224

Ü

üpš FU 226
ūz Ung 226

Ụ

*ụerǵ'- Idg 232

V

väzäk Pers 232

X

Xadau Tg 246
Xamaǯil Tg 242
xamnā- Jak 243
Xan Xürmas (Xirmus) Teŋgeri Mo 247
*x- Alt 224
xarbā- Jak 224
xarpa-, xarpa Tk 223f.
*xarpa-/xarpu- Tk, Alt 224
Xormī Tg 246f.
xudā, xudāj Iran 246
Xormuzda Iran, Tk 247

Y

yjš Tk 225
yngojz Arm 244
ys, ȳs, ȳs/īs Tk 225f., 234
ysryq Tk 225
ysta-, -tau Tk 225
yš Tk 225f.
ȳš/īš Tk 226
yš-ła-, -n-, -ta- Tk 225, 234
yz Tk 225
*y-z/jy-z Tk 225

Slavisch

ардыш 230f.
арса 230f.
артыш 230f.
арца 230f.
арча 230f.
аршан 230f.
аρꙗанинъ 231
ахра 230
багульник 235f.
богородская трава 235
вереск 230, 232
камлать 243
крут 230
можжевельник 224, 234
пьянишник боровой 235
ракита, рокита 231
смерек(а) 234
смр҃ѣча, -ь 234

Griechisch

ἄρκευθος 231f.
ἄρτυνα 229
ἐρείκη, ἐρίκη 232
θύον, θύος 233
θύω 233
ἰός 232
κέδρος 233
μαίνομαι 244
μάντις 244
σηνίκη 244

Roy Andrew Miller (Seattle, Wash.)

HOW TO PLAY POKER IN ALTAIC

Historical linguistics suffers chronically from the unfortunate consequences of carelessly devised metaphorical terminology. The laconic but loaded term 'sound law' for what is simply an historical account of phonological change has led to much needless misunderstanding; so also the term 'reconstruction' for what are merely shorthand notations for the sets of correspondences with which the comparative method operates. So misleading has been the term 'reconstruction' in particular that frequently we even encounter portentous debates about the 'reality' or 'non-reality' of the historical-linguistic reconstructions that we normally write with the asterisk. But to the linguist the only question is, not whether a given reconstruction is 'real', but whether it is accurate, i.e. whether it fully accounts for the attested events of linguistic change that it is supposed to describe.

Altaic linguistic studies in particular have been sadly infected by these quite unnecessary ills, probably because the degree of philological labor necessary to put his sources under contribution has too often precluded the Altaicist from also becoming sufficiently well acquainted with the principles and powers of the comparative method, including of course the nature and role of its reconstructed forms.

Reconstructions symbolized by 'starred forms' have, in fact, frequently suffered specific condemnation by Altaicists: G. Doerfer, *TMEN,* 1963, 1.90, has ruled that 'Sternchen sind keine Beweise, sondern Phantasievorstellungen', and that as a consequence 'es dürfen keine Sternchenformen (teleologisch) zur Stützung einer ad hoc erfundenen Hypothese angewandt werden'. But it is one thing thus magisterially to anathematize all reconstructions; it is quite another to impute base motives to those who nevertheless persist in using starred forms. A major review of Teil 1 of Professor Poppe's 1960 *Vergleichende Grammatik* (= *VG*) even went so far as to allege that all was hardly clean and above board with P's employment of reconstructions therein: '... I feel unhappy when he does not reconstruct hypothetical forms on the basis of existing words but – quite to the contrary – uses such asterisked creations to justify the comparison of dissimilar words. This is to put the cart before the horse. Instead of being content with the facts ... Poppe operates with a number of hypothetical languages, two for Mongol alone: *Vormongolisch* and *Urmongolisch* and tries to reach through them the even more hypothetical Altaic *Ursprache.* With three Jokers in hand it is easy to win any game' (D. Sinor, *BSOAS* 26, 1963, 134).

It is hardly any secret that this and other similarly negative notices of the *VG* were among the principal reasons why a quarter of a century later we still do not have the once-promised Teil 2 of this essential handbook. Perhaps one effective way to honor Professor Poppe on his 90th birthday will be to explore just what truth, if any, there is – or ever was – to such allegations of chicanery. Are the reconstructions of the *VG* indeed tantamount to playing poker 'with three Jokers in hand', i.e. to trying to cheat one's fellow poker players in a fashion so utterly inept, maladroit and gauche that one is bound to be shown up for the fraud one is by the end of the game?

I.-E. examples where later discoveries of attested forms have confirmed specific details of reconstructions for whose previous postulation these same attested forms were not earlier available are easily cited. Such discoveries are important, particularly so long as we do not misunderstand them as 'proving the reality' of our reconstructions (something they cannot and do not do), but rather as documenting and confirming the accuracy of our practices (something far and away more important). Proto-Grm. **ǵastiz* 'guest' and **ǰhorna-n* were first established by the comparative method, then later confirmed as to the accuracy of their details by the Runic attested forms *gastiz* and *horna* on the Gallehus Horn, *ca.* 900 A.D. 'Students of the Romance languages reconstruct a Primitive Romance ("Vulgar Latin") form before they turn to the written records of Latin, and they interpret these records in the light of the reconstructed form'; thus, such students reconstruct **cōda-m* 'tail' for the form underlying Lat. *cauda-m*; medieval spellings such as *coda,* together with epigraphical evidence such as *POLA* for *Paulla* (184 B.C.) and hyperelegant writings such as *avstia* for *ostia* provide 'conclusive support for our reconstructions', so that on the basis of such evidence 'we conclude that our reconstructed [form] is by no means illusory' (L. Bloomfield, *Language,* 1933, 305–6, 301–2). In other cases, early borrowings into non-related language families provide striking confirmation of the accuracy of reconstruction practices: witness the Germanic loanwords into Finnish (Bloomfield, *op. cit.,* 306), or the several Hungarian borrowings from Altaic cited

passim in the *VG* in confirmation of several details of reconstruction, e.g. Hung. *nyár* 'summer', to Pre-Tkc. **ńār,* Proto-Altaic **ńār*$_2$ 'spring' (*VG* 37, etc.).

Equally important and equally significant are such justly famous discoveries as Bloomfield's 'remote dialect of Cree' where the hitherto unrecorded *mihtkusiw* 'he is red' confirmed the earlier, independent reconstruction of Proto-Central Algonquian **meçkusiwa* (*op. cit.*, 359–60). Slightly different in nature but still essentially of a piece with all the above is the testimony to the accuracy of B. Karlgren's procedures for reconstructing Old Chinese **-b, *-d, *-g,* never attested as such anywhere in Chinese or anywhere in Karlgren's materials, now provided by the discovery of the transcription of, e.g. a word such as Old Chin. **l̥iôg* 'willow' as Trk. *lük,* Khotanese Saka *ḍūk* (R. A. Miller, *Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou,* Berkeley, 1959, 21 note 27; *Monumenta Serica* 27, 1968, 426–27). Such testimonia, whether old-inscriptional, newly discovered attestations in living languages, or early loans, do not in any specific instance 'prove' either the validity of our reconstructions or the 'reality' of the forms that we write with asterisks. But they do give us confidence that, whatever it is that we are doing when we write **ǵastiz, *cōda-,* or **l̥iôg,* we are doing it right. As Bloomfield points out time and time again in the pages of his *Language,* such forms are important because they 'confirm our reconstructions.'

Today, as we celebrate Professor Poppe's 90th birthday – and a full quarter-century after the publication of *VG* – surely it is opportune to ask whether or not something akin to this same process of the confirmation of reconstructions by attested forms might not be of utility in Altaic also. Is it possible to locate attested forms from the written records of any of the Altaic languages that might similarly tally with specific details of P's *VG* reconstructions? Such forms, if they can be located, would go far toward confirming the accuracy of salient elements within P's system. They might also demonstrate the essential validity of the overall phonological system implicit within his *VG.* Luckily, such forms do exist. Luckily also, in identifying them we encounter the opportunity to focus attention upon two frequently neglected, and generally misunderstood, aspects of his *VG* itself.

First we must reckon with the single most overlooked and underrated achievement of the *VG,* i.e. its bold postulation of an arbitrarily-positioned movable pitch ('musikalische Ton', *VG* 143 sqq.) for the Altaic proto-language – bold, because no overt evidence for any such feature survived in the attested descendant languages with which P worked. But

implementing the assumptions of the comparative method in his customarily rigorous fashion, P proposed in the *VG* to account for otherwise inexplicable correspondences between medial consonants in Turkic and Mongolian through a scheme in which, *inter alia,* Tkc. *-p-* corresponded to Mo. *-g-/-γ-* when the original movable pitch had followed the medial consonant in question, in what P called the 'weak position', i.e. **-ṕ-,* in contrast to what had happened in the 'strong position' where instead the pitch preceded, i.e. in **-ṕ-,* which yielded Trk. *-p-,* Mo. *-b-.* Few of the critics of the *VG* even noticed this, at once the most convincing and most elaborate feature of its entire phonology: notable exceptions were only K. H. Menges, who wrote that P's postulation 'definitely established' the role of vowel-length (this eventually correlating with the movable pitch) for non-first syllables (*Turkic Lgs. & Peoples,* 1968, 75), and J. C. Street, who pointed out what so few others had seen, i.e. that 'the very complexity of this theory is sufficient in itself to convince anyone of the validity of the Altaic hypothesis' (*Lg.,* 38, 1962, 98). Otherwise, amidst the flurry of negativism that greeted the publication of the *VG,* one amazingly enough searches virtually in vain for even a hint that P's critics recognized his pitch-formulation for the ground-breaking innovation in comparative linguistics that it was in 1960, and that indeed it remains today (notices such as Krueger, *JAOS* 81, 1961, 73 are in this connection especially discouraging, mentioning pitch in the *VG* to be sure, but all too obviously without recognizing either the nature or the significance of P's reconstruction of this feature).

Second we must reckon with the role of Korean in the *VG.* P assigned Korean a rather separate place in his overall Stammbaum for Altaic (cf. *VG* 8, where 'Koreanisch' depends from 'Urkoreanisch' which descends directly from the 'Altaische Spracheinheit'). A small number of Korean forms were included in P's *VG* etymologies; but these he mostly culled from Ramstedt, and regretfully not all of them stand up under subsequent scrutiny (cf. S. Rosén, *CAJ* 30, 1986, 78–91). But the role of Korean in the *VG* is hardly critical: as Street pointed out, 'Korean cognates ... in no way influence the reconstructions [of the *VG*]' (loc. cit., 93), i.e. in no single etymology of the *VG* are details of the putative Korean reflexes actually vital to the specifics of P's reconstruction.

That this was true, however, was not a factor ordained by the actual potential of Korean lexical materials for Altaic comparison; instead, it was solely determined by the circumstances under which P necessarily approached those materials. Unknown to Ramstedt, and hence also to P in his turn, were the now-available rich resources of the M(iddle) K(orean)

documentary sources in particular, with their meticulous recording of a complex system of arbitrarily-located movable pitch accents, at once surprisingly similar to, and displaying amazing structural symmetry with, the pitch system quite independently postulated by P for the original Altaic language.

The MK documents with their precious pitch notations date only from the mid-15th c. on. Obviously it would be a thoroughly anachronistic simplification even to suggest that these texts could possibly preserve unaltered anything resembling the original Altaic pitch system. Nevertheless, enough is now understood, in overall terms at least, about how the MK pitch relates to the pitch of Proto-Altaic (= pA) to make it feasible to cite MK forms attested with pitch in confirmation of more than one otherwise potentially moot feature in the reconstruction of P's *VG*.

MK sources register three contrasting pitches for etymologically Korean (i.e. non-Chinese) forms, using a system of arbitrary markings devised in imitation of Chinese phonological notation: the first, unmarked in the texts, here written as *.X,* the second, marked with a raised dot, here written *˙X,* and the third, indicated with two dots, here written *:X.* It is possible to speculate usefully about the actual acoustic shapes of these pitch features (cf. S. Rosén, *A Study on Tones & Tonemarks in Middle Korean,* Stockholm, 1974, for this and much other data on MK pitch); but for our purposes the actual MK articulation of the pitch features is of little consequence, what is important is instead the system of phonological contrasts that they embody. When Altaic polysyllabic forms were inherited into MK, several rules appear to have operated to determine the pitch configuration of the MK cognates. Thus, 2- and 3-syllable sequences that in pA had only an automatic (non-significant) pitch on the 1st-syllable (usually not written by P for orthographic simplicity, *VG* 45 note) regularly show *.X˙X* in MK: pA **túra* (*VG* 14, 79, 123) :: MK *.to˙li* 'purline' (Rosén 1986 [= R] 79); pA **púda* (*VG* 12, 52, 120) :: MK *.pŏ˙tŭl* 'willow' (R 52); pA **maŋïr* (*VG* 35) :: MK *.ma˙năl* 'garlic' (R 29); pA **téberi-* (*VG* 14, 79, 123) :: MK *.tŏ˙pŭl-* 'take (someone) along, go with' (R 75).

But in pA the feature of pitch was also frequently found in 2nd- or 3rd-syllable position; its effect upon Korean cognates when in these locations is rendered somewhat involved by reason of the inter-relation of original pitch and original long-vowels. At first these two were separate phenomena, but early in the history of Altaic non-1st-syllable pitch generated secondary long vowels in most segments of the linguistic unity, so that the cognates do not always permit easy identification of these two once independent features.

Tracing the Korean developments of pitch as inherited from Altaic is further complicated by important internal developments within MK itself. These particularly have to do with the MK pitch marked *:X,* which in many cases was clearly an internal Korean development, a 'circumflex' pitch generated by the crasis of earlier MK *.X* plus *˙X* (cf. earlier MK *.ka˙hi* 'dog', later *:kay*; *.tu˙ŭl-h-* 'two' > *:tul-h-*, etc., S. R. Ramsey, *Accent & Morphology in Korean Dialects,* Seoul, 1978, 113–14; Rosén, *Tones & Tonemarks,* 75–76). Frequently this MK circumflex represents the inheritance of an original pA pitch (resp. an [often later] long vowel) on 2nd- or 3rd-syllable, the MK form in the texts with its *:X* pitch representing the surviving remnant, with pitch crasis and 1st-syllable syncope, of an earlier 2-syllable form with original pre-Korean **.X˙X* pitch configuration directly relating to an Altaic original, that same original being attested in the configuration of the intervocalic consonantism on the basis of which P in his *VG* postulated Altaic pitch on a non-first syllable, thus bringing us full-circle in our process of 'confirming' his reconstruction. A few etymological displays will demonstrate that what is being described is, fortunately, rather simpler than the necessarily convolute statement immediately *supra* might otherwise seem to indicate. P cites the following etymology (*VG* 47, 131) in partial illustration of his formulation for the developments of **-p-́*: Mo. *tuγul-* < **towūl-* < **topúl-* 'durchgehen, die andere Seite erreichen', OTrk. *topul-* 'durchgehen', Yak. *tobul-* 'id.' This would appear to limit evidence for this root to Mo. and Trk., but fortunaltely it is not difficult to extend the data to include also (a) Tungus, and (b) the so-called 'outer languages' Japanese and Korean: (a) Orok. *tupulli-* 'draw through, extract', Ma. *tufule-* 'put one's foot in a stirrup' (i.e. into, through id.), Ma. *tufun* 'stirrup' (more at *TMS* 2.415 b–416 a, cf. also Ikegami Jirō, *Uiruta-go kisō goi,* Sapporo, 1980, 47; *TMS* 2.202 b–203 a conflates the etymology with other surely unrelated roots); (b) O(ld) J(apanese) *töFor-* 'pass through, reach, go beyond', OJ *töFos-* '(make to) pass, go, push through'; MK *.tŭl˙wŏ-* 'bore, thread through', MK *:tŭlp-* 'id.', MK var. *tŭl'u-* 'id.', N(ew) K(orean) *ttulh-* 'pierces, opens up, penetrates', NK *ttulh-li-* 'is pierced, opened up, penetrated'.

The more closely we explore the historical-linguistic implications of these Korean data the more impressive becomes their correlation with, and hence also their confirmation of, the *VG* reconstruction for this root postulated by P decades ago quite independently of these same materials. In formation MK *.tŭl˙wŏ-* is the Converbum perfecti vel anterioris (Ramstedt, *Kor. Gr.,* 89–90) of a verb *.tŭl˙w-,* which, having sustained earlier liquid-labial metathesis, goes directly with the **towūl-* of the *VG, loc. cit.,*

i.e. < **topúl-*. So also for the slightly later MK *tŭl'u-* (thus in the texts, without pitch notation), where the *-w-* has already disappeared at the *-l'u-* juncture. Similarly reverting to **topúl-* but representing a further internal change in Korean is MK *:tŭlp-*. Here the 'circumflex' pitch testifies to original **.X˙X* as in *.tŭl˙w-,* and also as in pA **topúl-* (i.e. **.to˙pul-* in Korean terms), and displays the same liquid-labial metathesis, but which also retains firm evidence for the original **-p-* reconstructed by P. NK *ttulh-* and *ttulh-li-,* for their part, do not go directly back to the MK forms cited, but rather, with their common *-h-,* independently attest the **tógul-* allomorph that is also implicit within P's hypothesis. Their reinforced initials (*tt-*) remain unexplained; but from what we know of Korean historical phonology, their *-h-* can only revert to **-g-,* not to the *-p-* of the MK citations (cf. R.A. Miller, *MémSFOu* 158, 1977, 166–67). Thus, NK *ttulh-,* again with the liquid-velar metathesis, attests directly to **tógul-*. The net result is that, in the rich morphological diversity of this particularly well attested Korean root, we have a chapter of Altaic historical phonology virtually intact, every segment of which in one way or another specifically confirms the reconstruction details of the *VG* as postulated by P for this and the numerous other words in which he originally suggested that the reflexes for pA **-p-* and **-b-* in Mo. and Trk. must be understood in terms of the original location of a movable feature of pitch.

Lest mention of metathesis, as *supra,* appear to introduce a phonological-historical *deus ex machina,* if not still more bogus Poker cards, it is best to add that, (a) what is here called 'metathesis' is not an unpredictable or sporadic phenomenon invoked *ad hoc,* but rather a regular set of changes that caused morpheme-final consonant clusters in early or pre-MK to conform to a rigid canon of only six allowable sets, *-k+s, -n+s,* and *-l+k, m, p,* and '; these six sets and no others being permitted (K.-M. Lee, *Gesch. kor. Spr.,* Wiesbaden, 1977, 137-8), crasis forms such as MK *:tulp-* < **topúl-* and NK *ttulh-* < **tógul-* necessarily had to metathesize the order of their final consonants (**pl* > *lp*; **gl* > **hl* > *lh*) so as to conform to this canon; (b) for NK *ttulh-* and *ttulh-li* in particular metathesis is no linguist's legerdemain, but an historical event that may be documented unmistakably. Korean inherited both allomorphs of the original language's causative-factitive verb formant **+kī, *+gī* (NK *mŏk-* 'eat', **mŏk+kī-* > NK *mŏk'i-* 'let eat; feed', **mŏk+gī-* > NK *mŏk'hi-,* var. *mŏykhi-* 'be eaten', cf. Ramstedt, *Kor. Gr.,* 133–37; R.A. Miller, *Acta Orient. Hung.* 36, 1983, 397, 402). NK *-li-* in *ttulh-li-* can be explained only by postulating the existence of an earlier, pre-metathesis **tug(u)l-* to which was added **+kī-,* the original stem in final **-l* explaining the NK

developments, **-g(u)l+kī* > **-gllī-* (assimilation of *-l+k-* to *-ll-*) > **-hllī-* (shift of **g* > *h*) > *-lh-li-* (metathesis of *hl* > *lh* to conform to the canonical shape permitted in morpheme-final, as *supra*); cf. NK *nal-* 'to fly', *nal-li-* 'make something fly' < **nal+kī* (but NK *năl'i-* 'id.'!); NK *ul-* 'weep, cry', *ul-li-* 'move someone to tears' < **ul+kī-*. In other words, the consonantal metathesis that we must frequently reckon with in these Korean forms is no chimera, the pre-metathesis shapes having fortunately left indubitable testimony in the morphology of the language, and in NK in particular.

Additional documentation from Korean for otherwise unattested forms correlating with reconstructions postulated by P as integral parts of his hypothesis relating the original location of movable pitch to subsequent consonantal reflexes is anything but difficult to locate; the only problem is how to restrict the citations to the space available. Accordingly, we below present in briefest possible form seven additional etymologies, trusting that the reader will, by this point, be able to recognize the significance of their details even in the absence of complete commentary: (1) P reconstructs both **kepéli* and **képeli,* the former to account for WMo. *kegeli* 'womb, belly (obs.)', the latter for WMo. *kebeli* 'belly, stomach, paunch, womb' (but adds that Ma. *kefeli* (read *hefeli* 'belly'?) is 'vielleicht eine alte Entlehnung aus dem Mongolischen' (*VG* 47, 81). Cf. also now *TMS* 1.387b-388a, s.v. *kéli* 'abdomen, belly' (but untreated remain Ma. *hebtehe* 'wide waistband worn by women', and Ma. *hebte ihan* 'cow with white hair on both sides of belly'). Both P's postulated forms are independently confirmed by Korean: **képeli* > **kéβeli* > MK *kulŏi* 'hollow body cavity, e.g. the breast', NK *hŏkuli* 'sides of waist, flank, *yŏph kuli* 'side, flank', but **kepéli* > **kegeli* > NK *kolh-,* var. *kulh-* 'be half-empty, underfilled', *kohl-li-* 'underfill, leave half empty' (**kogl+kī-*). Unfortunately the sole pre-NK citation (Yu Ch'angdon, *Yichoŏ sajŏn*[5], 1984, 71b) is too recent to have pitch notation, but the word survives in NK *kholang,* var. *khulong* 'partly empty'. For the vowels (by labial attraction) in the Korean forms, cf. Kotwicz's *xöböle* 'id.' (G. Doerfer, *Mong.-Tungusica,* 1985, 93 no. 261), Jurc. *χefuli* 'id.' (Grube 508, *hēi-fū-li*). (2) P reconstructs **kabúr-* > **kawūr-* to account for WMo. *qaγur-,* Osm. *qavur-* 'braten, rösten' (*VG* 48, 131); this is confirmed by MK *.ku˝ŭl-,* var. *.ko˝ul-* 'id.', as also the **-g-* allomorph by NK *kkulh-* '(it) boils', NK *kkulh'i-* 'to boil, cook (tr.)', again with labial attraction altering the 1st syllable. (3) P's pA **gobá* 'beautiful' is a reconstruction not without its problems (cf. J. Street, *On the lexicon of Proto-Altaic,* Madison, 1974, 32), but (with the addition of suffixal *-l* in Korean) it is confirmed by MK *:koβol* 'id.' (Nam Kwangu, *Koŏ*

sajŏn, 1960, 47 b), also by later (and frequent) MK *:ko'ol,* var. *ko'ul* 'id.', and by MK *:kop-* 'be beautiful' (its paradigm in Nam 52 b), cf. OJ *kuFa* '(be) beautiful (adj. stem)'. (4) P's **köpē-,* accounting for, *inter alia,* WMo. *köge-* 'to swell, foam', Ev. *kȩpȩ-* 'id.', and OTrk. *köpük* 'foam' (*VG* 19, 42, 47, 108, 127) already included NK *kŏphu-m* 'foam, bubble' (cf. K.-M. Lee, *UAJbr.* 30, 1958, 110 no. 70 on this word in Korean); the reconstruction is confirmed otherwise by MK *:kŏl-* 'be fertile' < **.koβ̇o-l-,* cf. NJ *koy-e-* 'get fat' (S. E. Martin, *Lg.* 42, 1966, 231 no. 78), where similarly we have **kowel-* with **-w-* (< **β*) > *-y-* before *-e-*. (5) P's **sipŭ̄-* 'to sweep' (VG 30, 42, 47–48, 116, 133) accounts for WMo. *šigür* 'broom', Chag. *süp* 'id.', OTrk. *sipir-* 'sweep'; the reconstruction is confirmed by MK *˙psŭl-* 'to sweep', NK *ssŭl-* 'id.', where the 'basic etymological shape is *pssu-l-*' (S. E. Martin et al., *Kor-Eng. Dict.,* 1027 b); the Korean forms show (a) the characteristic ˙ pitch for MK words with initial clusters resulting from syncope, and (b) metathesis of the initial, **sip-* > **sp-* (syncope) > *ps-* (metathesis). (6) Similarly, P's **sibü* 'awl; pointed, sharp' (*VG* 46), with original **-b́-,* is confirmed by MK *˙spŭl,* NK *ppŭl* 'horn', as well as by MK *:syŏl-p-* 'acute, sharp (of feeling, sentiments)', NK *sŏlp-* 'be sad' (with secondary stem-suffix *-p-* durative); the Korean comparison, frequently in Ramstedt (*SKE* 208-9; *Einf.,* 1.88), probably originates in Shiratori Kurakichi, *Chōsengo to Ural-go to no hikaku kenkyū,* 1914–16, no. 308. (7) P reconstructed **daka-* to account for WMo. *daga-* 'follow', Ev. *daga* 'near', OTrk. *jaqïn* 'near' (*VG* 22, 120), but later he postulated "A. Mo. *daqā-*" (*JSFOu*, 684, 1967, 15); the problem of this root is also demonstrated by Street's '**daka-*(or **daga-*)' (*On the Lexicon,* 10), as by P's 'Wurzel **da-*' (*VG* 22), presumably to treat both WMo. *-ga* and OTrk. *-q-* as separate and independent stem-suffixes. But proto-Tungus **daga* 'near' is now liberally attested (*TMS* 1.187 b–188 b), and the "kor. *taga-sɔ-da*" cited at *TMS* 1.188 b, actually NK *taka-sŭ-* 'approaches, comes nearer', with NK *sŭ-* 'stand, stop (at)', points in the direction of a solution. When Ramstedt wrote 'there seems to have been a Korean verb **tah-* 'to be next to, to be near' ' (*SKE* 250) he was unduly cautious: securely attested for NK are both the nominal *taka* 'near(ness)', readily abstracted from several formations including *taka-sŭ-* (others in Martin et al., *Kor-Eng. Dict.,* 377 b–378 a), as well as the verb NK *tāh-* 'reach, arrive at, touch upon'. pA **daká-* would regularly have yielded WMo. *daga-,* and pTg. **daga,* along with NK *taka* and NJ *tagai* 'mutual, reciprocal' (R. A. Miller, *Jap. and the other Alt. lgs.,* 1971, 40, 85), while **dáka* would explain NK *tāh-* and also probably the NK *ta'ŭm* (< **tahŭm* < **tagŭ-m*) 'the next, adjoining' of *SKE* 250.

All the above confirm *VG* reconstructions by means of early, attested Korean forms unknown to, and hence unutilized by, P. Written records are not the only potent source for such confirming data; internal reconstruction within Korean also frequently permits independent confirmation of many details of P's postulations, specifically in the case of etymologies (1) and (3) *supra.* S. R. Ramsey (*Ŏhak Yŏnku,* 11:1, June 1975, 59–67; reprinted with minor changes in *Accent & Morphology,* 1978, 209–24) independently of both P and the *VG* proposes 2-syllable stem reconstructions, including details of pre-MK pitch, that correlate precisely with P's postulations. (Ramsey's internal reconstruction of the MK verb agrees with P's pA in other important details as well; e. g., for MK *:ko$^{l}/_{t}$-* 'go, walk', he reconstructs pre-MK **.ko˙tu-,* cf. pA **ker$_2$ü-* 'id.', *VG* 19, 104.)

But to dwell further on these matters is to risk the folly of preaching only to the already converted. For those who understand the principles of comparative linguistics such confirming data is always welcome but not necessary; for those who do not, no evidence of any sort will ever be convincing. The ultimate goal of all linguistic comparison, Altaic included, is not 'proving relationships' but providing historical explanations for attested forms. The comparative method is particularly impressive, for those who understand its goals, when it explains not only forms that it has directly laid under contribution, but also further new forms, e. g. in the present case, the Korean data. These new data confirm the earlier reconstructions; but even more important is the fact that the earlier reconstructions are able to explain the new data.

'*Vormongolisch, Urmongolisch* ... [and] the even more hypothetical Altaic *Ursprache*' – if indeed such entities are no more than 'three Jokers in hand', how many Jokers then do the Germanists hold when they relate Lat. *nox* to Go. *nahts* through **noct-s* > **naht-s,* or trace the Norse acc. pl. through the chain **-ns* > **nz* > *-nR* assimilated to *-nn, -n* 'which disappeared' (E. Prokosch, *Comp. Germ. Gr.,* 1939, 232, 237)? To complain that Professor Poppe's *Vergleichende Grammatik* has 'too many starred forms' is like the Emperor telling Mozart that his music had 'too many notes.' The answer to both critics is the same: there are only those that are necessary.

Hidehiro Okada (Tokyo)

DAYAN KHAN IN THE BATTLE OF DALAN TERIGÜN

The famous Mongol chronicle *Erdeni-yin Tobči,* composed by Saγang Sečen Qong Tayiǰi, a Chinggisid prince of the Ordos tribe, in 1662, gives a wealth of information on the reign of the author's great-great-great-great-grandfather, Batu Möngke Dayan Qaγan, who lived from 1464 to 1524. The cycle of the Dayan Khan stories is concluded with a one about the hero's conquest of the Three Right-Wing Mongol Myriarchies in this chronicle.[1]

Ever since the downfall of the Mongol Yüan Empire in China in 1368, North Asia had been the theater for a rivalry between two camps of nomad forces, the Mongols and the Oyirad. The latter, more correctly identified as the Dörben Oyirad or the Four Oyirad, were a federation of Mongolic tribes who were against the political authority inherent in the blood of the Chinggisid house, whereas the former were those tribes who supported Chinggis Khan's descendants. In the days of Dayan Khan's reign, it is said in Mongol chronicles, the pro-Chinggisid Mongols used to make up six myriarchies (*ǰirγuγan tümen*), three each of which belonged to a wing (*γar*). To the Left Wing belonged the myriarchies of the Čaqar, the Qalqa and the Uriyangqan, and to the Right Wing belonged those of the Ordos, the Tümed and the Yöngsiyebü. All these six of them go back in origin to Yüan imperial fiefs of the thirteenth and fourteenth centuries.

The Čaqar Myriarchy derived its origin from the personal fief of Qubilai Khan which he had received from his elder brother Möngke Khan in the province of Shensi, and was dedicated to the memories of the brothers' mother, Sorqaγtani Begi of the Kereyid. The Qalqa Myriarchy went back in origin to the five elite corps commanded by Muqali of the J̌alayir and his descendants. The Uriyangqan Myriarchy had its origin in the Uriyangqan tribesmen who were assigned with the duty of guarding the tomb of Chinggis Khan in the Kentei Mountains. The Ordos Myriarchy kept up

[1] Erich Haenisch, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang* (*alias Sanang Secen*), Berlin, 1955, 63r–65v.

the tradition of serving the soul of Chinggis Khan that went back to the time when Qubilai Khan in 1292 created his grandson Kamala Chin Wang and enfeoffed the latter in the Four Great Ordos of Chinggis Khan on the Kerülen. Ever since that time the tribal chief of the Ordos bore the title of J̌inong and acted as the head priest in the cult of Chinggis Khan. The Tümed Myriarchy had developed from the Turkic Önggüd Kingdom in the Yinshan Mountains. The Yöngsiyebü Myriarchy derived its origin from the fief of Prince Göden, a son of Ögedei Khan, in Kansu. Their geographical locations had to shift somewhat following the expulsion of the Mongols from China, but they continued to be bound together by their sense of loyalty to the Chinggisid house.[2]

The lengthy narrative in *Erdeni-yin Tobči* of Dayan Khan's conquest of the Three Right-Wing Myriarchies are told in the following sections:

1) To Dayan Khan came from the Right-Wing Myriarchies an embassy headed by Bayičuqur Darqan of the Ordos Qarqatan, J̌irγuγadai Mergen of the Yöngsiyebü Büriyed and Doγolan Aqaluqu of the Tümed Maγu Mingγan, with the request that the Khan send a son of his to be J̌inong over them and to serve the sacred shrine of Chinggis Khan, called the Eight White Yurts (*naiman čaγan ger*). The Khan accepted the invitation and sent his second son, Ulus Bolad, accompanied by Babaqai Örlüg of the Γoorlad.

2) The prince (*abaqai*) arrived and was enthroned before the altar of Chinggis Khan. He was about to worship his illustrious ancestor on the morrow. Then Ibarai (Ibrahim) Tayisi of the Yöngsiyebü and Mandulai Aqalaqu of the Ordos conspired against him. Just as the prince was on his way to the Chinggis Khan shrine, a man by the name of Bolǰomor (literally, a lark) of the Sibaγučin (literally, bird catchers) stopped him, and started quarrelling with him over the ownership of the horse which the prince was riding. The squabble got so bad that, enraged, the prince drew his sword and cut the head of Bolǰomor off. Thereupon the conspirators, Ibarai and Mandulai, showed great anger and incited the crowd to attack and kill the prince. Bayičuqur Darqan of the Ordos Qarqatan tried to stop them to no avail. Baγatur Kürisün of the Qunggirad gave his mount to the prince and urged the latter to escape. But the troops of Ibarai and Mandulai were already on them, and the prince and his retinue only had time to take shelter in the Chinggis Khan shrine. Tümed Bayamalad of the Ordos

[2] Hidehiro Okada, "Dayan Hān no roku banko no kigen (Origins of the Six Myriarchies of Dayan Khan)," *Enoki Hakushi Kanreki Kinen Tōyōshi Ronsō* (*Studies in Asian History dedicated to Prof. Dr. Kazuo Enoki on his Sixthieth Birthday*), Tokyo, 1975, pp. 127–137.

shot Ibarai in the chest, and the prince managed to fell a man. Then another enemy shot the prince dead.

3) At that time, Dayan Khan's third son, Barsubolad Sayin Alaγ, was in the care of Princess Esige Günǰi, a daughter of the late Manduγulun Khan, and thus living in the house of Qoošai Tabunung of the Mongγolǰin Čegüd, her husband. Barsubolad had gone, accompanied by Temür of the Ordos, to participate in the enthronement of his elder brother, Ulus Bolad J̌inong. When the troubles began, Barsubolad and Temür managed to escape. Then Esige Günǰi and Qoošai Tabunung, aware of difficulty in protecting the prince, decided to send him back to his father Dayan Khan. They recruited seven men to escort him. They were: Temür of the Ordos Köbegüd, Baγsuγuli Qoorči of the Ügüsin, Čoi Türgen of the Dalad, Toyimaγ of the Urad, Enggür of the Buqas, Aqadai of the Singqor, and Bilig-tü of the Mongγolǰin. Barsubolad's wife Bodan Qatun was accompanied by a woman, who carried their three-year-old eldest son Gün Bilig. Their second son Altan was given to Sinikei Örlüg and Ebegei Aγa of the Mongγolǰin. Thus the parents and the two young sons travelled in great danger and scarcity of food, and arrived in the camp of Dayan Khan. The Khan rewarded Temür with the title of Tayisi and all the seven men with the privileges of *dai darqan*.

4) Thereupon the Khan set out with his forces, entered the enemy territory by the mountain pass of the Ongγon (i.e., Yinshan), and camped on the bank of the Türgen. Then Baγatur Negürekei of the Dalad came driving many oxen before him and blowing on horns. The Three Left-Wing Myriarchies mistook the noise of the hooves of the oxen for that of armor and thought that they were being attacked by an army with armor on and trumpets blowing. They were frightened into a stampede. In the confusion Dayan Khan fell from his horse when it tried to jump over the river. The top of his helmet got stuck in the mud and he was unable to get up. Toγan of the Busud (? Besüd) cried out: "A light bay stallion has got stuck in the mud!" Sayin Čakiǰa and Čaγan of the J̌aγud returned to the place, dismounted and helped the Khan onto his horse. The night came on. The troops were unable to find the entrance to the mountain pass and tried to go over the mountains by wherever the ridges were low. Many of their saddles fell off and were left behind. Thus the place was named the Packsaddle Pass (*yangγarčaγ-un dabaγa*). Triumphant, Baγatur Negürekei sang a song deriding the rout of the Three Left-Wing Myriarchies.

5) After Dayan Khan's retreat, Ibarai and Mandulai set out with the forces of the Three Right-Wing Myriarchies. Qoošai Tabunung, who was in that army, secretly sent two men to inform the Khan. The army caught

up with the two clans (*otoγ*), Kisigten and Kemčigüd, in the rear of the retreating army of the Khan at Γaqai Elesün, attacked them and returned. The two men sent by Qoošai arrived and told the Khan of the song sang by Negürekei. The Khan was greatly angered, prayed to Heaven and swore a revenge.

6) The Khan set out again with the forces of the Three Left-Wing Myriarchies, the Abaγ-a and the Qoorčin. The Three Right-Wing Myriarchies also set out, and the two armies confronted each other at Dalan Terigün. When the battle began, five men, Buraqai Baγatur Tayiǰi, son of Urtuγuqai Noyan of the Qoorčin, Baγatur Bayaqai of the Uriyangqan, Sayin Čakiǰa of the J̌aγud, Baγasun Tabunung of the Five-Clan Qalqa and Baγatur Öröm of the Kisig-ten, led the Khan's army in dashing into the enemy's position. The Tümed were routed by the Qalq-a. The Yöngsiyebü were routed by the Čaqar. Then seven men, Bayičuqur Darqan of the Ordos Qarqatan, Tary-a Darqan of the Güid, Udaγači Köndelen of the Qaliγučin, Alǰulai Aqalaqu of the Tümed Qanglin, Baγatur Kürisün of the Qunggirad, Soγtaqu Burqangγu of the Yöngsiyebü Büreyid and Mangγuldai Qosiγuči of the Qaračin, dashed together announcing their names into the position of the Uriyangqan, cut clean through their middle and routed them. Barsubolad Sayin Alaγ, with his forty brave men, dashed into the enemy's position, cut through the middle of the Tümed, got behind the Ordos with his thirty men and was cutting the enemy down. Then Möngkegekü Tuγči of the Ordos recognized him and came over with the sacred standard of Chinggis Khan. Sayin Alaγ let him raise the standard on that spot. Seeing the standard, the Ordos troops driven by the Uriyangqan came fleeing to it and most of them died there. Thus of the Three Right-Wing Myriarchies, some fled away and some surrendered. Dayan Khan pursued the fleeing enemy up to Köke Naγur, and made the entire Three Right-Wing Myriarchies surrender to him. He killed Mandulai Aqalaqu of the Ordos at Aǰin-u Čayidam. Ever since that time the place has been known as Aqalaqu-yin Čayidam. Ibarai Tayisi of the Yöngsiyebü roved alone and blindly until he entered the city of Qamil of the White Turbans (*čaγan malaγ-a*) and met his death at the hands of a man.

7) Thus Dayan Khan conquered the Three Right-Wing Myriarchies, united all the Six Myriarchies under himself, and took anew the title of Khan upon himself before the altar of Chinggis Khan. Then he chose his grandson Bodi who was the eldest son of his eldest son Törö Bolad as his successor. He also appointed Barsubolad J̌inong over the Three Right-Wing Myriarchies on account of the latter's distinguished service in the battle.

The story about Dayan Khan in the Battle of Dalan Terigün in *Erdeni-yin Tobči* is told in such seven sections as summarized above. According to the chronicle, the situation developed thus: 1) The Khan's second son Ulus Bolad was invited by representatives of the Three Right-Wing Myriarchies to be enthroned as Jinong over them; 2) The prince was treacherously killed by two chiefs, Ibarai Tayisi of the Yöngsiyebü and Mandulai Aqalaqu of the Ordos; 3) The Khan's third son Barsubolad, who had married into the house of the tribal chief of the Mongγolǰin, a section of the Tümed, escaped with his wife and two young sons back to the camp of his father, the Khan; 4) The Khan made war on the Three Right-Wing Myriarchies but was defeated by the enemy's ruse on the bank of the Türgen; 5) The enemy pursued the Khan's retreating army and scored some more victory; 6) The Khan again made war on the Three Right-Wing Myriarchies and this time won a decisive victory at Dalan Terigün; and 7) The Khan enthroned Barsubolad as new Jinong over the Three Right-Wing Myriarchies.

The chronicle, as quoted above, mentions the age of Gün Bilig, born in the year of bing tiger (1506), as three years old at the time of the flight of his father Barsubolad. This would place the date of Ulus Bolad's violent death in 1508. Elsewhere in the same chronicle, it is said that after the Battle of Dalan Terigün Barsubolad was made Jinong in the year of sim monkey (1512).[3] Thus *Erdeni-yin Tobči* seems to place the Battle of Dalan Terigün at around 1510.

Another Mongol chronicle, Blo bzang bstan 'dzin's *Altan Tobči,* gives a considerably different version of the story. Its narration is not very orderly, often difficult to understand, and lacks any mention of the Khan's rout on the Türgen.[4] This version is reproduced in the anonymous *Quriyangγui Altan Tobči* and available in English translation.[5]

In this version, the root cause of the violent death of the Mongol prince, here called Ulus Bayiqu, was the matter of stolen horses. A younger brother of Ibarai Tayisi stole the horses of Bayan Tuγtu of the Uriyangqan but failed to compensate for them. In retaliation Bayan Tuγtu drove away the herd of the other's horses. The brother of Ibarai gave chase but was killed in a fight. It was to have this dispute settled that the Three Right-Wing Myriarchies sent to Dayan Khan two messengers, Ongγorqui

[3] Haenisch, 69r.

[4] Antoine Mostaert, *Altan Tobči, A Brief History of the Mongols by bLo·bzaṅ bsTan·ǰin,* Cambridge, 1952, dooradu debter, pp. 169–176.

[5] C. R. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči,* Wiesbaden, 1955, pp. 188–191.

the son of Öljei of the Mongγolǰin and Udaγači Sabi of the Qaliγučin of the Ordos. They came and asked the Khan to come to sacrifice to the White Yurts of Chinggis Khan and settle the matter for them. Dayan Khan himself did not go but sent his son Prince Ulus Bayiqu accompanied by Babaqai Örlüg of the Γorlad. One of the messengers, Ongγorqui, was detained, while the other, Udaγači Sabi, was let go to attend the assembly. The prince arrived and made obeisance to the White Yurts. It so happened that the retainers of the prince who had gone with him were in debt for the price of a horse to an Uyiγud man. The man came to demand payment of the debt and got into a fistfight. The prince, indignant that his retainers were beaten, went and cut down that man. Ibarai Tayisi of the Uyiγud and Legüsi Aqalaqu of the Ordos came and saw this. Enraged, they came with their troops and attacked the prince. Baγatur Kürisün gave his mount to the prince urging him to flee. The priests of the White Yurts tried to protect the prince, but they were defeated and the prince was murdered. Babaqai Örlüg was killed, too. At that time the prince's brother Barsu Bolad Jinong was living with his elder sister(!) Doγolang Günǰi the wife of Qošoi Tabunung of the Mongγolǰin. When her host tribe, the Mongγolǰin, too turned hostile against Dayan Khan, the Günǰi sent back Barsu Bolad escorted by seven men, Temür Tayisi of the Köbegüd of the Ordos, Elǰige Örlüg of the Burbuγ, Alγači of the Dalad, Tuγtu Bayiqu of the Šongqor, Toboγ Döǰiyen, Esen Örlüg of the Balγačin, and Toboqu of the Qoriγud. On their way food was not available for the prince's baby boy in the cradle. They fed the boy wild onions (*kömeli*) they picked. Thus the boy was named Kömel-i (a variant of Gün Bilig). He was to be Mergen Qara Jinong. Having had his son the prince killed, Dayan Khan set out with his army. The Right-Wing Myriarchy, upon hearing this, also set out with their army. The two armies met at Dalan Terigün.

Here *Altan Tobči* goes into a rather confusing narrative about how divinations were made on the outcome of the impending battle. Obviously several stories from different sources are mixed together here. When the battle started, the hour was not yet quite noon. Bayan Örmeger of the Burbuγ had the standard of Dayan Khan hidden and instead raised the standard of the Uriyangqan to cheat the enemy. The Right-Wing Myriarchies came advancing in the battle formation of a bow-key (*num-un tülkigür*). Thereupon Dayan Khan asked Següse of the Oyirad of the Qara Čerig: "Do you know this formation?" Següse said: "The bull's butting (*buq-a seǰigür*) is effective against such a bow-key." Thus sixty-one bull's butting formations were formed. The Right-Wing Myriarchies mistook the Uriyangqan standard for that of Dayan Khan and came attacking in

its direction. From the Khan's army five men, Urtaγuqai Ong of the Qorčin, his son Burqai, Bayaqai Baγatur of the Uriyangqan, Sayin Čakiǰa Baγatur of the Tabun of the Qorčin and Baγasun Tabunung of the lordly family of the Five-Otoγ Qalq-a, headed the vanguard. Thereupon the Uriyangqan were routed. When the Tümed troops pursued them, the Khan's army raised his black standard and made a counterattack to defeat the Tümed. A major section of the Right-Wing Myriarchies mistook the Khan's black standard for their own, came and were killed. Ibarai Tayisi escaped from that massacre. Dayan Khan won the control of the Three Right-Wing Myriarchies and accepted their surrender. Čakiǰa Baγatur was killed in the battle.

Afterwards the Right-Wing Myriarchies fought among themselves and Aqalaqu Legüsi of the Ordos killed Ibarai. Kelegei of the Erkegüd captured and killed Legüsi. He spoke to Dayan Khan: "I have cut open the heart of your enemy. I have killed your foe." Urtaγuqai Ong of the Qorčin proposed to divide up and take in the Three Right-Wing Myriarchies. His plans were to absorb the very great Yöngsiyebü into the Seven-Otoγ Qaračin, the Eight-Otoγ Ordos into the Eight-Otoγ Čaqar, and the Twelve Tümed into the Twelve Qalqa. Dayan Khan did not adopt the Ong's recommendation but enthroned his son Barsu Bolad J̌inong over the Three Right-Wing Myriarchies. Urtaγuqai Ong regretted this and said, beating on the head of his horse: "Our descendants will suffer and die!" On account of his such behavior Dayilidar of the Ordos would not give the night's shelter to Urtaγuqai Ong of the Qorčin, who killed him.

This version differs considerably from that in *Erdeni-yin Tobči,* but only in small details. It gives no chronological dates, too. The biggest difference is that it presupposes a grudge between the two Wings previous to the arrival of the Prince before the altar of Chinggis Khan. This aspect is also reflected in the Altan Khan biography discussed below.

The recently-discovered Mongol biography of Altan Khan of the Tümed, *Erdeni Tunumal neretü sudur orosiba,* briefly mentions the Battle of Dalan Terigün in verse. As we have already seen in the story from *Erdeni-yin Tobči,* Barsubolad's second son Altan had to be carried to the safety of the camp of his grandfather, Dayan Khan, following the violent death of Ulus Bolad J̌inong. The story in the biography goes like this:

> Thereafter, at the time when the relations between the two great nations deteriorated,
> Dayun Khan sent his princely son to the Three Right-Wing Myriarchies to be enthroned as J̌inong over them.

> Just when the prince and Babaqai were seated, having worshipped the White Yurts,
> Treacherously they were murdered by Ibarai Tayisi of the Uyiγud and Mandulai.
> Sayin Alaγ fled in the direction of his father Dayun Khan.
> Exactly at that time his son Altan Khan was three years old,
> And in the arms of Ebegei Noyoqan, wife of Singkei Örlüg.
> Having heard that the evil-minded Ibarai of the Uyiγud intended to harm him,
> They went, hiding themselves in the day, crouching at night and thus looking for good opportunity.
> Throughout, the child was in the bosom of a firewood-gathering maid.
> Whenever moving, it was carried in front by a widow-like-looking woman.
> Watched over carefully and protected by Heaven, it began to talk and was not met by a misfortune.
> Thus with good care, Ebegei Noyoqan and Sirmalud Örlüg of the Mongγolǰin brought,
> Protecting lovingly, Altan Khan the grandson, in the year of white horse,
> To join safely Dayun Khan the grandfather.
> Such was the manner in which they rendered their service to the illustrious saints.
> At that time Qošoi Noyan of the Mongγolǰin led the Tümed
> In separating from the contending enemies
> And came to join Dayun Khan and his sons.
> Immediately Dayun Khan called together the Left-Wing Myriarchies and set out.
> He defeated Ibarai of the Uyiγud at the place called Dala Terigün,
> Blowing them away like ashes, scattering them like smoke,
> And destroying completely the hated enemies.
> He made the Ordos Myriarchy surrender to him and came home in good health.[6]

Here the biography says that Altan Khan, not his eldest brother Gün Bilig, was three years old at the time of his flight. Elsewhere in the biography the date of Altan Khan's birth is given as the thirtieth day of the twelfth

[6] Jurungga, *Erdeni Tunumal neretü sudur orosiba,* Peking, 1984, pp. 29–32.

month in the year of fire hare (1507), making the third year in the life of the hero 1509.[7] The year of white horse, in which Altan is said to have reached the camp of his grandfather, is 1510. Later in the biography it is said that Barsubolad Sayin Alaγ was enthroned as Khan at the age of thirty, or in 1513.[8] This is obviously a mistake. As we have already seen, *Erdeni-yin Tobči* tells us that Barsubolad was enthroned as Jinong, not as Khan, in 1512. After his father Batu Möngke Dayan Khan died in 1524, Barsubolad usurped the throne of Khan but was forced to step down in favor of Bodi Alaγ Khan who was the eldest son of Törö Bolad and thus the legitimate heir.[9] With this correction, we can stablish the date of the Battle of Dalan Terigün as somewhere between 1510 and 1513 as far as we can gather from the biography of Altan Khan.

Now let us look to contemporary Chinese sources. The *Ming Veritable Records* report that in 1510 the Mongol chiefs A-erh-t'u-ssu and I-pu-la were attacked by the Little King (*hsiao wang tzu*) and the former, defeated, sought refuge with their tribesmen in Kansu.[10] The Little King was nobody but Batu Möngke Dayan Khan, who had sat on the Mongol throne in 1487, and the two chiefs were Mandulai of the Ordos and Ibarai of the Yöngsiyebü. Although there is no mention of the location of the battle, the identity of the parties involved leaves no doubt that it was fought at Dalan Terigün.

The Battle of Dalan Terigün of 1510 was the most outstanding event in the reign of Dayan Khan who reunified the fragmented Mongols after a period of the Oyirad supremacy and thus reestablished the leadership of the Chinggisid house all over Mongolia. The present paper has been a small attempt at clarifying the details of this historically-important incident.

[7] Jurungga, p. 28.

[8] Jurungga, p. 33.

[9] Bawden, p. 191. Sei Wada, *Tōashi Kenkyū* (*Mōko Hen*) (*Studies on the History of Far East: Mongolia*), Tokyo, 1959, pp. 431–433. Hidehiro Okada, "Dayan Hagan no nendai (Chronology on Dayan Khan)," Tōyō Gakuhō, Vol. 48, Nos. 3 & 4, Tokyo, 1965–1966, pp. 301–326, 464–485.

[10] Wada, pp. 449–453.

Omeljan Pritsak (Cambridge, Mass.)

THE ORIGIN OF THE NAME *SIBIR*

1.

The name *Sibir* first occurs in the "Secret History of the Mongols" (*Yüan-chao pi-shih*). There it is written in Chinese characters which specialists deciphered as *śibir*. Scholars have not arrived at a consensus about the date of the composition of the source (*SH* = "Secret History"); their speculations range from the years 1228 to 1264, but the early date seems to prevail.[1] The passage containing the word *śibir* relates events of the year 1207, when Joči, the eldest son of Chingis Khan, subdued the Jenissei Kirgizes and the Forest Peoples.

Since the existing translations (by Erich Haenisch, Sergej Kozin, Francis Woodman Cleaves and Louis Ligeti[2]) do not, in my view, render all of the passage's nuances satisfactorily, I propose another analysis and translation below:

> SH, § 239. *Śibir kesdiyim bayit tuqas tenlek to'eles tas bajigid-ača inaqśi hoi yin irgen i joči oro'ulju. kirgisud un tumed un minqad un noyad i hoi yin irgen o noyad i abu'at ireju* ...[3]

This passage first gives a list of the "Forest (Taiga) Peoples and their neighbours," the identity of which has in general been established in scholarship. The list comprises the following seven names: 1. Śibir, 2. Kesdiyim

[1] See Francis Woodman Cleaves, *The Secret History of the Mongols,* vol. 1. Translation (Cambridge, Mass., 1982), p. lxv (henceforth quoted as *SH*).

[2] *Die Geheime Geschichte der Mongolen,* trans. by Erich Haenisch, 2nd ed. (Leipzig, 1948), p. 112; *Sokrovennoe skazanie,* vol. 1., trans. by Sergej A. Kozin (Moscow-Leningrad, 1941), p. 386; Cleaves, *SH,* p. 173; *A mongolok titkos története,* trans. by L. Ligeti (Budapest, 1962), p. 109. Cf. also the partial translation by Paul Pelliot in *Notes sur l'histoire de la Horde d'or* (Paris, 1949), pp. 141–142 (= Pelliot, *Notes*).

[3] I am quoting after the *Yung-lo ta-tien* text, published in facsimile by B. I. Pankratov: *Juan-čao bi-ši (Sekretnaja istorija Mongolov), 15 czjuanej,* vol. 1, Text (Moscov, 1962), p. 471. See also the editions by E. Haenisch, *Mangḫol un niuca tobca'an,* 2nd ed. (Wiesbaden, 1962), p. 79; and Paul Pelliot, *Histoire secrète des Mongols* (Paris, 1949), p. 93. Cf. the text of *Altan tobči nova,* ed. by Kozin, *Sokrovennoe skazanie,* p. 492 = ed. Antoine Mostaert and F. W. Cleaves, *Altan Tobči* (Cambridge, Mass., 1952), vol. 2, p. 22.

(=Old Turkic *Käšdəm*[4]), 3. Bayit,[5] 4. Tuqas (~Tubas),[6] 5. Tenlek (<**Telenk*),[7] 6. To'eles (Old Turkic *Tōləs*),[8] 7. Tas.[9]

Just after the list comes the name *Bajigid,* given in the ablative (/AčA/), followed by the postposition *inaqśi* (Written Mongolian *inaγši*) having the meaning "nearer in this direction; here, hither, up to here, etc."[10]

As proved by Paul Pelliot, *Bajigid* is a Mongolicized form of the Turkic ethnic group *Bašγird.*[11] From the context it is clear that *bajigid* (=*Bašγird*) is used as the point of orientation: *bajigid-ača inaqśi* means simply "from the Bašγirds nearer in this [meaning, toward Mongolia] direction; from the Bašγirds up to here [=Mongolia]."

The name *Kesdiyim* is used similarly, as a point of orientation. From the data of the Old Turkic runic inscriptions (probably the 8th century A.D.), and also from those in Rašīd ad-Dīn's work (d. 1318), we know that the territory of the *Käšdəm* was situated along the river Kemčik (Xemčik), a tributary of the Jenissei in the present-day Tuvinian Autonomous Region.[12]

The names *śibir* and *Kesdiyim* represent the two poles between which the "Forest Peoples" lived. To put it more clearly, during the thirteenth to the beginning of the fourteenth century the land called Śibir referred to the West Siberian lowland (*taiga*), extending from the lands of the Bašγirds (or Bashkirs), that is, from the basins of the rivers Kama and Belaja, to the lands of the Käšdəms on the upper Jenissei.

[4] Inscription from Kemčik-kaja bažy, ed. by Sergej E. Malov, *Enisejskaja pis'mennost' tjurkov* (Moscow and Leningrad, 1952), p. 44, no. 24, line 5. On the name, see Pelliot, *Notes,* pp. 141–42. The form *Ges. dum* for *Käšdəm* occurs in the Tibetan reworking of the rapport of five Uighur envoys from the 8th century; see Gerard Clauson, "À propos du manuscrit Pelliot tibétain 1283," *Journal Asiatique,* vol. 245 (Paris, 1957), p. 14. See also *Istorija Tuvy,* ed. Leonid P. Potapov, vol. 1 (Moscow, 1964), pp. 177–178, and L. P. Potapov, *Ètničeskij sostav i proisxoždenie altajcev* (Leningrad, 1969), pp. 169–170.

[5] On this name see P. Pelliot and Louis Hambis, *Histoire des compagnes de Gengis Khan. Cheng-wu t'in-tcheng lou,* vol. 1 (Leiden, 1951), p. 88 (=Pelliot-Hambis, *Histoire*).

[6] Apparently it is a variant of *Tubas,* which also occurs in the same paragraph. This opinion is also held by the authors of *Istorija Tuvy,* vol. 1, pp. 178–179.

[7] See Pelliot, *Notes,* p. 142 and Louis Hambis, "Notes sur trois tribus de l'Yénissei superieur: Les Us, Qapqanas et Tälängüt," *Journal Asiatique,* vol. 245 (Paris, 1957), pp. 32–34.

[8] See Pelliot, *Notes,* p. 142, n. 2; and Pelliot-Hambis, *Histoire,* p. 300; L. P. Potapov, *Ètničeskij sostav,* pp. 162–165.

[9] On *Tas,* see *Istorija Tuvy,* vol. 1, p. 178.

[10] Nicholas Poppe, *Grammar of Written Mongolian* (Wiesbaden, 1954), p. 152, 530; Frederick Holden Buck, *Comparative Study of Postpositions in Mongolian Dialects and the Written Language* (Cambridge, Mass., 1955), p. 102, § 42.

[11] Pelliot, *Notes,* pp. 128–129, 138, 142.

[12] See fn. 4 and Rašīd ad-Dīn, *Jāmiʿ at-Tawārīkh,* ed. A..A. Ali-zade, vol. 1, part 1 (Moscow, 1965), pp. 239–241. The editor establishes the form كوشتمى KWŠTMY.

Therefore I translate the relevant passage from the *SH* as follows: "Joči subjugated the 'Peoples of the (taiga) Forest' from the Bašγirds up to here [=Mongolia], [namely, from the] Śibirs [to the] Käšdəm[:] the Bayit, the Tuqas, the Telenk, the Tōles [and] the Tas, and arrived, having taken [captive] the captains of the ten thousands and the chiliarchs of the (Jenissei-) Kirgizes and the chiefs of the Peoples of the Forest ..."

Rašīd ad-Dīn mentions Joči's conquest only casually in a chapter dealing with the three tribal organizations of the Urāsūt, Tälangūt, and Küštemī (~Käšdəm).[13]

Data collected by al-ʿOmarī (d. 1349), the younger contemporary of Rašīd ad-Dīn, indicates that at that time the western frontier of the land Sibir (SⁱBⁱR) was also the land of the Bašγird (Bashkirs),[14] including the river Čolmān (=Kama).[15] Situated to the east was the road to Northern China (*bilād al Khiṭā*),[16] Sibir's most important river is named Irtish.[17]

The first Muscovite geographical description of the realm, the *Kniga bol'šomu čertežu,* first edited in 1627, reflects basically the same concept of the Sibirian land (*Sibirskaja zemlja*) and its towns, as being the basins of the Ob and the Irtish rivers.[18]

2.

Eurasian history exhibits a very interesting pattern which I would like to call here "a chain reaction like migration of peoples."[19] Several zones of

[13] *Jāmiʿ at-Tawārīkh,* ed. Ali-zade, vol. 1, part 1, p. 241.

[14] al-ʿOmarī, ed. Klaus Lech, *Das Mongolische Weltreich. Al-ʿUmarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* Wiesbaden, 1968), Arabic text, p. 77 (=al-ʿOmarī, ed. Lech).

[15] al-ʿOmarī, ed. Lech, p. 75.

[16] al-ʿOmarī, ed. Lech, p. 75.

[17] al-ʿOmarī, ed. Lech, pp. 78, 80.

[18] *Kniga bol'šomu čertežu,* ed. K. N. Serbina (Moscow-Leningrad, 1950), pp. 50, 168–174. Sigismund zu Herbenstein, the German envoy to Moscow in 1526, gave on his map the form *Sibier.* See e.g., 5. zu Herberstein, *Reise zu den Moskowitern* 1526 ed. Traudl Seifert (Munich, 1966), p. 29 In the Russian (Muscovite) chronicles the name *Sibir* occurs for the first time under the year 1406 (see fn. 51).

[19] On this see "Two migratory movements in Eurasian steppe in the 9th–11th centuries," in O. Pritsak, *Studies in Medieval Eurasian History* (Variorum, London, 1981), study no. VI, pp. 157–163. Cf. also Denis Sinor, "Autour d'une migration de peuples au Vᵉ siècle," *Journal Asiatique,* vol. 235 (Paris, 1946/47), pp. 1–77.

the Eurasian steppe and taiga regions were involved in this phenomenon. These represented the cultivated part of Northern Asia, dotted with towns and trading posts.

The decisive starting factor for such a chain migration was the conquest of Mongolia by a tribal unit aspiring to the hegemony of the steppe, or the taking over of Northern China by such a polity.

Until the Mongolian epoch (13th–15th century) the steppe peoples regarded the refugia along the Orkhon or Kerulen rivers as *the* recognized places from which the Eurasian steppe should be governed. Old Turkic of the first decades of the eight century had the formula: *il tutsəq yir Ötükän yis ärməs* "Ötükän (on the Orkhon river) is the place from which the empire has to be governed."[20]

The next station for the new hegemon of Eurasia – or, for that matter, for the fugitive old hegemon of Mongolia – was at first the West Siberian lowland and later the Volga basin and Northern Caucasus (if the new steppe empire intended to blackmail the Roman Empire), or the modern Semireč'e, later the Turan Lowland in the Aral Sea region, a first step toward control of Iran.

The Byzantine author Rhetor Priscus (5th century) recorded some interesting details about one such chain migration during his own time. The migration was precipitated by a power shift in Northern China, and by around A.D. 463 had reached the North Caucasus, a Territory bordering on Byzantine possessions.

Priscus writes: "Around this time the Saragur, Urōg (<Ogur), and Onogur sent ambassadors to the (East-) Romans; these peoples had been expelled from their own abodes as a result of their [defeat in the] war with the Sabir. The latter, in turn, had been driven forwards by the Abar (Awars), who had been expelled by the [griffon-like] peoples inhabiting the ocean coast (Chinese Eastern Sea). All peoples who could not bear the brunt of fighting, had to migrate. The Saragur, driven to search for a new habitat, came against the Hunnic people of Akatir, and after many battles, prevailed of them and approached the (East-) Romans [in the Maiotis-North Caucasus regions] to obtain their friendship."[21]

[20] Kül Tigin Inscription (A.D. 731) I 54, see, e.g., Vilhelm Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées* (Helsinki, 1894), p. 116.

[21] Text after C. de Boor, *Excerpta de legationibus* (Berlin, 1903), p. 586. This part of Priscus's excerpt survived in the collection arranged by the emperor Constantine Porphyrogenitus (d. 959). Apart from that there is a missing part in another undertaking of the learned emperor, the so-called "Suidas Dictionary," s.v. Ἄβαρις; see ed. Ada Adler, vol. 1 (Leipzig, 1928), p. 4. The latter part of the excerpt mentions the shores of the ocean and the griffons. See the comparative text in Julius Moravcsik, "Zur Geschichte der Onoguren," *Ungarische Jahrbücher,* vol. 10 (Berlin, 1930), p. 55.

This fragment from Priscus (no. 30) has been the subject of many special studies (e.g., D. Sinor, in fn. 19). Hence I shall limit myself to only a few remarks regarding it.

The first stage of the drama is a territory which changed rulers three times:

1. Saragur, Urog, and Onogur;
2. *Sabir*;
3. *Abar.*

From the text it can be deduced that the third change produced a joint *Abar-Sabir* proprietorship.[22]

The second stage of events took place primarily on the territory of the Akatir (Ąkatzir), now being taken over by the Saragur. From other contemporary sources we know that this territory was located between the Maiotis and Northern Caucasus.[23]

Taking into account the chain migration pattern, one can speculate that the territory left by the Saragur (and their associates) and now in the hands of the Abar and Sabir was the West Siberian Lowland.

In the year 1900, the Russian ethnographer Sergej Patkanov (Patkanoff) published in a new Hungarian Uralo-Altaic journal, *Keleti Szemle,* a seminal study on the ethnic name *Sabir.*[24] Based on the toponyms of the Tobolsk government as well as on the traditions preserved among the Ugrian Ostiaks (Khanti) and Voguls (Mansi) about an ancient people they called *Tāpar/Šabar/Šaber,* etc., he proposed that the name *Sabir* ~ *Sibir* – as relating originally to the West Siberian lowland (the basins of the rivers Tobol, Irtish, and Ob) should be connected with the Sabir (Σάβιρ-) people of the Byzantine sources, especially Priscus's fragment.

[22] See in Priscus's fragment ἐξήλασαν from the verb ἐξελάυνω which also has the meaning "to drive forwards." see G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961; repr. 1976), p. 495 a.

[23] On the territory of the Akatzir, see Peter B. Golden, *Khazar Studies,* vol. 1 (Budapest, 1980), pp. 29, 54–55.

[24] S. Patkanoff, "Über das Volk der Sabiren," *Keleti Szemle,* vol. 1 (Budapest, 1900), pp. 258–277. I am, however, not subscribing to his theory of a Finno-Ugric origin of the Sabirs.

Patkanov's thesis found general acceptance; it will suffice to name here two great scholars who accepted it – Josef Markwart[25] and Paul Pelliot.[26] Yet, no further corroboration of Patkanov's hypothesis has been made, which is what prompted me to undertake the present study.

3.

A characteristic of the sources from the times of the Golden Horde is that each occurrence of the name *Sibir* is generally accompanied by another name. Rašīd ad-Dīn writes ایبر و سیبیر 'BR u SBYR or ابر و سبیر 'YBR u SYBYR,[27] whereas al-ʿOmarī usually has سبر و ابر SBR wa 'BR (probably rendering *Säbir, Äbir*).[28] But the Chinese and European sources of the epoch also have the same usage: *i-pi-êrh si(shi)-pi-êrh* (*Yüan-shi*)[29] and *Ibissibur* (Hans Schiltberger, *fl.* 1394–1427).[30] Therefore Wilhelm Barthold (Bartol'd) entitled his article in the *Encyclopaedia of Islam* "Sibir wa Ibir."[31]

The orientalists Étienne Quatremère[32] and Josef Markwart[33] rendered the names as *Abar/Abir/Ibir* and *Sabir/Sibir,* and connected the second with both the people of *Sabir* (known from Priscus, etc.; see above) and with the later geographic name *Sibir* = Siberia. On the other hand, they identified *Abar/Abir/Ibir* with the (real) *Avars* of the Byzantine (and other) sources.

[25] J. Markwart, "Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Länder aus dem 10. Jahrhundert," *Ungarische Jahrbücher,* vol. 4 (Leipzig, 1924), pp. 272–273.

[26] P. Pelliot formulated his opinion very cautiously: "Sur ce peuple [Sabir] auquèl on doit bien probablement le nom de la "Sibérie" (*Notes,* p. 231).

[27] See *Jāmiʿ at-Tawārīkh,* ed. Ali-zade, vol. 1, part 1, p. 346 (in this passage, the conjunction *u* is omitted) and Étienne Quatremère, *Raschid-Eldin. Histoire des Mongols de la Perse* (Paris, 1836), p. 413, fn.

[28] In his edition Lech (see fn. 14) adds the vocalization: سِبِر But the original seems not to have short vowels added, as one can see from the edition of W. de Tiesenhausen (Tizengauzen), *Sbornik materialov, otnosjaščixsja k istorii Zolotoj Ordy* (St. Petersburg, 1884), p. 217. Cf. the Tobol-Tatar forms, recorded by S. Patkanov: *Sébér* ~ *Sévér* (*Keleti Szemle,* vol. 1, pp. 261–262).

[29] See Emil Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources,* vol. 2 (London, 1910), pp. 37, 88.

[30] *Reisen des Johannes Schiltberger aus München in Europa, Asia und Afrika von 1394 bis 1427* [Heidelberg MS.], ed. Karl Friedrich Neumann (München, 1859); "in ein Land genant *Ibissibur*" (p. 88).

[31] Reprinted in *Akademik V. V. Bartol'd. Sočinenija,* vol. 3 (Moscow, 1965), p. 485.

[32] See fn. 27.

[33] See fn. 25.

4.

During the 4th to 3rd century B.C., two peoples of Altaic linguistic stock replaced the Indoeuropean Scythians and Tocharians as masters of the Eurasian steppe. These were the *Hsiung-nu,* or "Asiatic Huns," and the *Tung-Hu,* a Chinese collective term meaning "the Eastern Barbarians"; linguististically the latter were proto-Mongolian. The Tung Hu were divided into two main branches: the *Wu-huan/-wan* (the first specific mention of them in Chinese sources dates to about 78 B.C.)[34] and the *Hsien-pi* (first mentioned in A.D. 45).[35]

After A.D. 45 both branches, the *Wu-huan* and the *Hsien-pi,* often acted jointly against both the Hsiung-nu, or the Chinese. They are mentioned together as the "two slaves" (→ *êrh-lu*).[36]

Since about 200 B.C. hegemony over the Eurasian steppe was in the hands of the Hsiung-nu, who ruled from two centers, one in Ordos (the outer center) and another in Mongolia (the inner center).[37]

Their main competitors for power were originally the Wu-huan.[38] But in A.D. 155, the young Hsien-pi leader T'an-shih-huai (155–181) gained a decisive victory over the Hsiung-nu and established his own realm.[39] T'an-shih-huai "kept at bay the Ting-ling[40] in the north and the Fu-yü[41] in the

[34] *Han-shu,* ed. and trans. by Homer H. Dubs, *The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku,* vol. 2 (s.l. 1944, repr. 1954), pp. 168–171. But the name occurs already in the *Shih-chi,* chap. 129, fol. 9 r (= p. 1340 above). Here and henceforth I am using the 1956 T'ai-pei edition of the Chinese annals.

[35] *Hou Han-shu,* ch. 90 (= ch. 120 of Po-na ed.), fol. 5 r. v. (= p. 1073, above).

[36] This is the statement of the Chinese author, Fan Yeh (398–445), *Hou Han-shu,* ch. 90 (120), fol. 10 v (p. 1976, above).

[37] The corresponding Chinese sources are given in German translation by J.J.M. de Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit. Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens,* vol. 1 (Berlin–Leipzig, 1921), esp. pp. 47–79 and passim.

[38] See fn. 34. The Wu-huan were decisively defeated by the Chinese in A.D. 207.

[39] *Hou Han-shu,* chap. 90 (120), pp. 1073–1076; see the German translation of this chapter by Gerhard Schreiber, "Das Volk der Hsien-pi", *Monumenta Serica,* vol. 12 (Peking, 1947), pp. 167–203.

[40] The *Ting-ling* deserve special attention since they are considered to play a role in the origin of the Turks. See "Ting-ling and Turks," in *Selected Works of Peter A. Boodberg* (Berkeley, 1979), pp. 115–117; Otto J. Maenchen-Helfen, "The Ting-ling," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 4 (Cambridge, Mass., 1939), pp. 77–86.

[41] Fu-yü (mentioned already in *Shih-chi,* chap. 129, fol. 9 r [= p. 1340 above]) were a tribal organization living in the north of Korea; see, e.g., Otto Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches,* vol. 3 (Berlin, 1937), pp. 377–378.

east. In the west he attacked the Wu-sun.[42] The old realm of the Hsiung-nu was in its entirety in his hands."[43] He divided the conquered territory into three parts, each comprising one region of military action: Eastern, Central and Western. While the eastern part (with 20 towns) was oriented towards Northern China, and the western part (also with 20 towns), with its frontier in Tun-huang, was very much a part of Central Asian affairs (the Wu-sun realm), the middle part (having 10 towns) apparently looked to the West Siberian lowland.[44] It is important that leadership of the third part was in the hands of three tribal groups, one of which was the *Mu-jung*.[45]

Some three decades after T'an-shih-huai's death the Wu-huan were decisively defeated by the Chinese. But among the Hsien-pi several clans soon started a drive for power – the *Yü-wên, Tuan, Mu-jung,* and others. By A.D. 281, the Mu-jung emerged victorious, and some fifty years later they pronounced their claim to Chinese imperial power and started the Former Yen dynasty (337–349–370). In 352 the powerful emperor Mu-jung Tsün (348–360) liquidated another barbaric Chinese dynasty, that of the Later Chao (of Hunnic origin).[46] Two years later (354) he extended his sovereignty over several Central Asian and West Siberian steppe peoples, notably the *Ting-ling* (mentioned above) and *Ch'i-lê*.[47]

But ten years after Mu-jung Tsun's death (370), the Tibetan empirebuilder Fu Kien (357–385) destroyed the power of the Former Yen and included their northern Chinese provinces into his realm of the Former Ts'in (351–394).

The Chinese sources give some details about the fate of several leading members of the Mu-jung clan, but only of those who tried their luck in China or Korea.[48] Unfortunately they say nothing about those who may

[42] The *Wu-sun* lived in Chinese Turkestan. See Kurakichi Shiratori, "Über den Wu-sun-Stamm in Centralasien," *Keleti Szemle,* vol. 3 (Budapest, 1902), pp. 103–140; Gustav Haloun, "Zur Üe-tsï-Frage," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 91 (Leipzig, 1937), pp. 254–256; Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Fremdvölker Chinas* (Leiden, 1942), pp. 62–63.

[43] *Hou Han-shu,* chap. 90 (120), fol. 8 r (=p. 1074, below).

[44] Same as fn. 43.

[45] Same as fn. 43; see also Schreiber, "Das Volk der Hsien-pi," p. 187.

[46] On Mu-jung Tsün see Otto Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches,* vol. 2 (Berlin, 1936), pp. 78–82.

[47] *Chin shu,* chap. 110, fol. 8 r (=p. 1393 below). The name *Ch'i-le* is a variant of *T'ieh-le.* See, e.g., *Selected Works of Peter A. Boodberg,* p. 116, and Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches* vol. 3, p. 256.

[48] See Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches,* vol. 2, pp. 83–84.

have venture west or nothwest. Taking into account the great interest in Central Asian and West Siberian affairs which Mu-jung maintained (as we have seen), one has reason to suppose that some of the defeated Mu-jung did indeed go westward to the West Siberian lowland (the basins of the rivers Tobol, Irtish, and Ob).

The Hsien-pi Mu-jung stayed there for about a hundred years (370–460), and their impact was significant enough to attach their own political name to the territory, Hsien-pi (**Säbi-r,* see below).[49]

A new chain migration, precipitated by another Hsien-pi ruling clan, the victorious *T'o-pa* (the "griffons" of Priscus/Suidas; see above), forced the Hsien-pi Mu-jung to move again. Their next stop was the Oka basin (a tributary of the Volga), and again they lent the territory their name. But this time the adopted name was that their ruling clan: *Mu-jung/Mu-yu-ken.* Its Old Chinese pronunciation was **Mâgč-ger* > *Meščer* (=Old Rus'ian *Meščera,* as in the *Povest' vremennyx lět*).[50]

5.

The old pronunciation of the Chinese characters *Hsien-pi* was **siem-bi,* i.e., **säbi.*[51] The final *-r* (in the name *Säbi-r*) is the wellknown Altaic col-

[49] The connection between the names *Hsien-pi* and *Sibir* had already been suggested, notably by E. Blochet in his *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din* (London, 1910), pp. 201, 370, and Pavel Poucha, *Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal* (Prague, 1956), p. 80.

[50] "From the Säbirs to the Hungarians," in O. Pritsak, *Studies in Medieval Eurasian History* (London, 1981), study no. V, pp. 28–29.

[51] Concerning the old pronunciation, see Bernhard Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* (Paris, 1923): nos. 799–703 *si̯än-pji̯ĕ*; see also Karlgren, *Grammata Serica Recensa* (Stockholm, 1957), nos. 209 n–874 a. Fang Chuang-yu reconstructed the old pronunciation as *Sabi* in the *Yenching Journal of Chinese Studies,* 1930, no. 8, pp. 1429–1431. It is possible that the first vowel (**ä* > *i*) in the Siberian name was perceived by foreigners as a nasalized phoneme. At least this seems to be the case at the beginning of the 15th century, when the Muscovite Russians first learned from their Golden Horde masters that the khan Tokhtamish had been killed by his rival Šādī Beg in 1406 "in the Siberian land." The older Chronicles (editions from the 15th century) write the name with the "nasalized" compound /im/: *v simbir'skoj* (*zemli*), e.g., *Polnoe Sobranie Russkix Letopisej* (=*PSRL*), vol. 25 (1949), p. 236; *PSRL,* vol. 28 (1963), p. 91; M. D. Priselkov, *Troickaja letopis'* [from 1408] (Moscow-Leningrad, 1950), p. 465; but the younger chronicles (16th century) already have the form without /m/): *v sibir'skoi* (*zemli*), e.g. *PSRL,* vol. 26 (1959), p. 174; *PSRL,* vol. 30 (1965), p. 130 etc. In his *Russisches etymologisches Wörterbuch* (vol. 3 [Heidelberg, 1965]) Max Vasmer gives as the earliest notation the quotation from Protopop Avvakum (1620–1682): *sibirskoj.*

lective suffix attested to in both the Hunnic and (proto-)Mongolian linguistic families; the Turkic correspondence was *-z*.[52] Since in the Middle Greek the letter Alfa (α) was often used as a substitution for the foreign *ä,* non existent in Greek,[53] the name form Σάβιϱ- attested to in Priscus (and other Byzantine authors) should be interpreted as **Säbir.*

The development *ä* > *i* in the first syllable (**Säbir* > *Sibir*) already reflects the typical Volga vocalic shift which took place in Volga-Turkic during the period of the Golden Horde (13th–15th century).[54]

It is remarkable that whereas the Old Chinese term (1st century A.D.) reflect the "genus"-form, the name's Byzantine notation (6th century A.D.) corresponds to the collective-plural form.[55]

In 1963 Edwin G. Pulleyblank established that the Old Chinese pronunciation of the name *Wu-huan* was **aĥ-ĥwan,* which is the Chinese rendering of the name *Abar-/Awar-*.[56] Since there exists the correspondence Proto-Mongolian -**b* = Old Turkic -*p*-,[57] one would expect there to be an Old Turkic nameform **apar.* And in fact, such a form occurs in the Kül-Tigin-Inscription (A.D. 731): *ap-ar*.[58]

If two names occur together in Turkic, they develop into compounds, and one name is assimilated by the other.[59]

In this way the compound **ábar-sábir* developed into *ábir-sábir* and, finally, into *ibìr-sibír.*

[52] On the plural suffix *-r* see Nicholas Poppe, "Plural Suffixes in the Altaic Languages," *Ural-Altaische Jahrbücher,* vol. 24, part. 3–4 (Wiesbaden, 1952), pp. 75–76, and O. Pritsak, "Tschuwaschische Pluralsuffixe," *Studia Altaica* (Festschrift Nikolaus Poppe, Wiesbaden, 1957), pp. 138–139.

[53] Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica,* 2nd ed. (Berlin, 1958), vol. 2, p. 31.

[54] See Martti Räsänen, *Die Tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen* (Helsinki, 1920), pp. 97–99.

[55] See O. Pritsak, "Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen Völker," *Ural-Altaische Jahrbücher,* vol. 24, part 1–2 (Wiesbaden, 1952), pp. 62–75.

[56] E. G. Pulleyblank, "The consonantal system of Old Chinese, Part II," *Asia Major,* N.S. vol. 9, part 2 (London, 1963), pp. 258–259. The connection between *Wu-huan* and *Awar* was also suggested (if with some doubt) by J. J. M. de Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit,* p. 270.

[57] N. Poppe, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen,* vol. 1 (Wiesbaden, 1960), p. 42.

[58] IE 4, ed. V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées,* p. 98.

[59] See, e.g., in the Troki-Karaim language: *k'og'ot'* 'grass' = *k'ok'* (front syllabic) + *ot* (back syllabic): Tadeusz Kowalski, *Karaimische Texte im Dialekt von Troki* (Cracow, 1929), p. xxxii.

Igor de Rachewiltz (Canberra)

THE TITLE ČINGGIS QAN/QAƔAN RE-EXAMINED*

In the present paper, which is offered with esteem and affection to my friend Nicholas Poppe for his ninetieth anniversary, I shall deal with two familiar words, namely 'Činggis' and 'Qaƴan', which together form the title of the great Mongol conqueror. To be precise, I should say the title of the conqueror in the later Mongol tradition, for in his own lifetime he was called simply Činggis Qan.[1] The titles *qaƴan* and *qan* are historically, even if not linguistically, related and, in discussing the former, I shall also have to deal to some extent with the latter.

We know from the *Secret History of the Mongols,* our earliest extant Mongol source, that Temüǰin – the future Činggis Qan – was elected *qan,* i.e. ruler, of a tribal coalition by his relatives and a number of tribal chiefs loyal to him quite some time before the great *quriltai* or general assembly of the year of the Tiger (= AD 1206).[2] It was probably at this pan-Mon-

* This is a revised version of a paper read at the 31st International Conference of Orientalists in Japan sponsored by The Tōhō Gakkai, Tokyo, May 1, 1986.

[1] See P. Pelliot, *Notes on Marco Polo,* I (Paris, 1959), pp. 302–303; I. de Rachewiltz, '*Qan, Qa'an* and the Seal of Güyüg' in K. Sagaster and M. Weiers (eds), *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag* (Wiesbaden, 1983), pp. 272–281. Pelliot had already made this observation in *Les Mongols et la Papauté* (repr. in one volume, Paris, 1923[–32]), p. [19], n. 4, and in *T'oung Pao* 27 (1930), 25; the discovery of this fact has, therefore, been subsequently attributed to him. Cf., e.g., F. W. Cleaves in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 12 (1949), 98, n. 26. It should be mentioned, however, that as early as 1836 Etienne Quatremère stated that *khan* (= *qan*) 'fut le titre que prit Tchingiz'; and, with regard to *kaân* (= *qa'an*), 'le premier monarque qui le porta fut Oktaï'. See *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-eldin,* tr. par M. Quatremère, I (Paris, 1836), p. 10, n. 10. Cf. Murakami Masatsugu, *Mongoru hishi,* I (Tokyo, 1970), pp. 7–8, n. 2.

[2] The date of the first election, or elevation, of Temüǰin to the qanship is probably the year of the Hen (= AD 1201), but this is by no means certain. Cf. Pelliot, *Notes on Marco Polo,* I, pp. 295–296, following Naka Michiyo, *Chingisu kan jitsuroku* (Tokyo, 1907), p. 143 (= p. 124 of the 1943 ed.). Cf. also Pelliot in *Enciclopedia Italiana* (G. Treccani), XXIII (1934/1951, Rome, 1949 ed.), p. 661 b (*s. v.* 'Mongoli'), where the date is given as 1197. For the relevant passages in the *Secret History of the Mongols,* see F. W. Cleaves, *The Secret History of the Mongols For the First Time Done into English out of the Original Tongue and Provided with an Exegetical Commentary,* I (Translation), pp. 55 (§ 123) and 141 (§ 202), and my note 202 in *Papers on Far Eastern History* 21 (March 1980), 45–46.

golian diet that he was reconfirmed as supreme ruler with the new title of 'Činġgis Qan', the meaning of which is unfortunately not given in the *Secret History.* According to the Persian historians J̌uvainī and Rašīd al-Dīn, this appellation was conferred on him by the shaman Kököčü Teb-Tenggeri.[3] Rašīd adds that *činggis* is the plural majestatis of the Mongolian *čing* meaning 'firm' or 'powerful and strong'.[4] This interpretation was accepted for a long time by subsequent authors, eastern and western alike, but it has been contested by modern scholars on various grounds, the main objection being that in Mongolian *činggis* cannot be a plural of *čing.*[5] Other interpretations were proposed by D. Banzarov, B. Vladimircov, G. J. Ramstedt and P. Pelliot.[6] The last two scholars reached, apparently independently, the same conclusion, namely that *činggis* is, most probably, the palatalized Mongol form of Turkish *teŋiz* meaning 'sea, ocean', and by extension 'universal'.[7] Pelliot defended this etymology most convincingly on phonetic grounds; perhaps less convincingly, in my opinion, he tried to refute Vladimircov's objection that such a derivation would be unlikely because both the words *činggis* and *tenggis* occur in the *Secret History,* in fact, by sheer coincidence, in the very first paragraph of the work.[8] Nevertheless, the combined weight of Ramstedt's and Pelliot's authority lent so much credibility to the *teŋiz* > *činggis* hypothesis that this very plausible derivation has been accepted as valid for the last fifty years. Thus, 'Činggis Qan' is generally interpreted as meaning 'Universal Ruler'.[9] Subsequent

[3] See 'Ata-Malik Juvaini, *The History of the World-Conqueror,* tr. by J. A. Boyle, I (Manchester, 1958), p. 39; Rašid-ad-Din, *Sbornik letopiseĭ,* I/1, tr. by L. A. Khetagurov (Moscow-Leningrad, 1952), p. 167; *Idem,* I/2, tr. by O. I. Smirnova (Moscow-Leningrad, 1952), p. 253.

[4] *Sbornik letopiseĭ,* I/1, p. 167.

[5] See Pelliot, *Notes on Marco Polo,* I, p. 297. Cf. P. Ratchnevsky, *Činggis-khan. Sein Leben und Wirken* (Wiesbaden, 1983), p. 82, n. 2.

[6] These interpretations are discussed by Pelliot, *op. cit.*, pp. 297–302. Cf. L. Hambis, 'A propos de la "Pierre de Gengis-khan"', in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises,* II (Paris, 1960), pp. 147–148. For a comprehensive review of the various theories and interpretations up to *ca.* 1960, see the reference in n. 13 below.

[7] See G. J. Ramstedt, *Mogholica. Beiträge zur Kenntnis der Moghol-Sprache in Afghanistan, Journal de la Société Finno-ougrienne* 23, 4 (1905), 25 a; Pelliot, *Les Mongols et la Papauté,* p. [23]; cf. also his *Notes on Marco Polo,* I, pp. 298–230.

[8] Pelliot, *op. cit.*, p. 299. Cf. Cleaves, *op. cit.*, p. 1, § 1.

[9] Cf., e. g., J. A. Boyle in Juvaini, *op. cit.*, p. 10, n. 18; O. Lattimore in the *Scientific American* 209, 2 (Aug. 1963), 64; J. J. Saunders in *The History of the Mongol Conquests* (London, 1971), p. 212, n. 11; N. C. Munkuev in S. L. Tikhvinskiĭ (ed.), *Tataro-Mongoly v Azii i Evrope. Sbornik Stateĭ* (2nd ed., Moscow, 1977), p. 403, n. 48. Credit for this interpretation is sometimes given to Pelliot (see, e. g., Saunders, *loc. cit.*; Hambis, *op. cit.*, p. 148) on the ground that Pelliot himself had stated in *Les Mongols et la Papauté* (p. [23] and n. 2) that he and Ramstedt

attempts by E. Haenisch to explain *činggis* as a possible derivation from the Chinese *cheng* 'right, correct, proper' – in which case 'Činggis Qan' would mean 'The Rightful *or* Legitimate Ruler'[10] – have not attracted much attention because the ending *-is* of *činggis* remains unaccounted for, and also because of the unlikelihood that Mongol tribesmen would use in this context a purely Chinese term which the Chinese themselves did not employ as a title. We must likewise discard imaginary and fanciful interpretations by uninformed or misinformed Chinese authors of the 13th century and by the Mongol chroniclers of the 17th century elaborating the legend of Činggis Qan (such as those interpretations based on onomatopoeias). Pelliot has dealt with these in the relevant section of his long article in Vol. 1 of the *Notes on Marco Polo,*[11] and P. Aalto published in 1963 an excellent article on the subject in *Acta Orientalia.*[12]

Until recently I too accepted the Ramstedt-Pelliot interpretation without, however, being fully convinced by it, mainly because of Vladimircov's argument that the word *teŋiz* already existed in Preclassical Mongolian as a borrowing from Turkish, only with a final *s* instead of the Turkish *z.* New evidence has now come to light which compels us to re-consider this interpretation.

Before we examine the new evidence, I must mention that G. Doerfer, in the first volume of his monumental *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen,* devotes a section to the term *činggis* in which he reviews the various interpretations proposed by his predecessors.[13] Although

had thought of it 'independently' of each other, and 'simultaneously' (*Notes on Marco Polo,* p. 298); it should be emphasized, however, that Ramstedt put forth this interpretation as early as 1905. Furthermore, as correctly pointed out by Pelliot, *loc. cit.*, this explanation goes back a long way, since it predates *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* where it is already mentioned in a marginal note by Gibbon, which reads: 'From the same idea of magnitude the appellation *Zinggis* is bestowed on the ocean' (*op. cit.*, J. B. Bury ed., The Heritage Press [New York, 1943], III, ch. 74, p. 2214, n. 3). This interpretation received additional support in the United States by P. Boodberg in an important but little known contribution of 1932. See Alvin P. Cohen (comp.), *Selected Works of Peter A. Boodberg,* Univ. of California Press (Berkeley-Los Angeles-London, 1979), pp. 85–89.

[10] See E. Haenisch, *Wörterbuch zu Mangḫol un niuca tobca'an* (*Yüan-ch'ao pi-shi*). *Geheime Geschichte der Mongolen* (Leipzig, 1939; Wiesbaden, 1962), p. 28. See also his remarks in W. Heissig (ed.), *Collectanea Mongolica. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden, 1966), pp. 65–66.

[11] See, especially, pp. 296–298. Cf. Cleaves in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 12 (1949), 418.

[12] 'Der Name und das Siegel Činggis-khans', *Acta Orientalia* 27, 3–4 (1963), 137–148.

[13] G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (hereafter *TMEN*), I (Wiesbaden, 1963), pp. 312–315, no. 185.

Doerfer's personal opinion is that the etymology of this word is unknown and will probably remain so, he mentions at the end of the section the term *čiŋiš* registered in Pekarskiĭ's great *Yakut-Russian Dictionary* with the meaning of 'hard, cruel'; he refers also to the epithet *qadïr* meaning 'severe, ruthless', of the Kharakhanid rulers, and to Tzar Ivan IV's nickname of 'Groznyĭ' – usually rendered as 'the Terrible', but actually meaning 'the Redoubtable' or 'the Fearsome'. Doerfer indicates that Yakut may indeed have retained the original meaning of the word and suggests that we have here a positive and fresh line of inquiry.[14] This was more than twenty years ago, but the seed was sown, as it were.

The Yakut connection is interesting in itself because Yakut, as N. Poppe so aptly put it, is a museum which preserves quite a number of words that have disappeared from the Altaic languages spoken today.[15] But the occurrence of the word *čiŋiš* in Yakut alone, where it could be of course a secondary and later development, would not amount to much unless supported by further evidence from other languages.[16] L. Bazin of Paris

[14] *Ibid.*, p. 315. See É. K. Pekarskiĭ, *Slovar' yakutskago yazyka* (St. Petersburg-Leningrad, 1907–30), p. 3721 a. Doerfer suggests that in Mongolian the term *činggis* may have had the same meaning as in Yakut, but in a slightly milder acception ('severe, stern'). More recently the meaning of this word has been discussed again by Th. Raff in *More Prose by D. Natsagdorj* (Dunkirk, Md., 1983), pp. 49–52. Raff revives the old onomatopoeic interpretation of the name Činggis and claims that the title Činggis Qan bears relationship to the concept of iron. The issues raised by Raff are complex and manifold, and they cannot be properly discussed in this paper, particularly since a new work by the same author on the origin of Činggis Qan's name and related problems is apparently forthcoming. Cf. C. R. Bawden in *Ural-Altaische Jahrbücher,* N. F. 4 (1984), 282. (I am very grateful to Prof. Bawden for sending me the relevant section of Raff's book, which is not available in Canberra.) For the sake of completion one should mention also the following two contributions: 1) Shu Chen-pang, 'Ch'eng-chi-ssu han ch'eng-hao k'ao-shih', *Chung-kuo shih yen-chiu* 1980:4, 146–152; and 2) T'ang Ch'i, '"Ch'eng-chi-ssu" shih-i' ('On the Origin and Connotation of the Title of "Činggis"'), in *Kuo-li Cheng-chih ta-hsüeh hsüeh-pao* 36 (Dec. 1977), 149–197. The latter article amplifies Prof. F. W. Cleaves' suggestion (made in the course of his lectures at Harvard University) that *činggis* was a shamanic word. Cf. J. Fletcher in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46 (1986), 22, n. 7.

[15] Prof. Poppe made this remark in 1979 in Seattle, when we were working together on the *Secret History of the Mongols* – a text containing numerous words no longer extant in the Mongolian languages, several of which are, however, still preserved in Yakut.

[16] Yakut *čiŋiš,* meaning 'fierce', could derive from Čïŋïs-χān, a god in the Yakut religious pantheon whose attributes, as noted by Pekarskiĭ (*op. cit.*, p. 3722 b) are 'cruelty, inflexibility, lack of pity, inexorability and strength'. And the name of this particular deity may well have been inspired, of course, by the historical Činggis Qan. Cf. S. Kałużyński, *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache* (Warsaw-The Hague, 1962), pp. 13, 57, 120. In his note on *činggis,* Doerfer (*op. cit.*, p. 315) says that the original meaning of this word in Mongolian was

has provided such evidence by pointing out that the word *çingiz* (with final *z*) occurs also in Anatolian (region of Sivas) with the meaning of 'hard, tough' – a fact that is well documented.[17]

Linguistic evidence from modern Turkish languages is, therefore, not lacking for Doerfer's 'positive hypothesis'; unfortunately, it is still inadequate, being limited to two languages[18] and so far removed in time from the usage of this word in the Altaic world of the 12th and 13th centuries. If we only possessed an ancient Turkish text in which the word *čiŋiz* appeared with the meaning, or the possible meaning, of 'fierce, hard' and the like, then we would be on safer ground.

Well, such a text does exist. It has, in fact, been known for almost a hundred years, but the critical word has been misread by earlier investigators. The correct reading was established, also by Bazin, at the beginning of 1985 and it was kindly communicated to me by Dr. J. R. Hamilton of Paris, with Prof. Bazin's permission to quote it.[19]

The text to which I refer is one of the famous Turkish funerary inscriptions in runic script found in the basin of the upper Ienisei and its tributaries – specifically Inscription IV of the important Čā-xol group in the region of Tuva, which corresponds to No. 16 in the *Corpus of Ienisei Inscriptions* recently published by the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR.[20] The inscription had already been lost because the name of the Mongol ruler became taboo after his death, and that the preservation of the original meaning in Yakut may be due to the fact that the Mongols could not have easily imposed their taboo laws on the Yakuts (because of their remoteness). However, as already pointed out by Ratchnevsky (*op. cit.*, p. 82, n. 2), it was unusual for the title of a Mongol ruler to become taboo. Ratchnevsky's objection to the 'Yakut hypothesis' is rather that a title such as 'Fierce Ruler' would not have matched that of 'Universal Ruler' (*gür qan*) conferred on Činggis Qan's rival J̌amuqa. But, if the title 'Činggis Qan' was assumed by Temüǰin at the time of the great *quriltai* in 1206, this objection is no longer valid, since J̌amuqa had already been disposed of by then.

[17] See *Derleme sözlügü,* III, Türk dil kurumu yayınlar, No. 211/3 (Ankara, 1968), p. 1228 b: *çingiz = katı, sert* ('hard, tough'). Prof. Bazin made this observation in the course of a seminar on Old Turkish texts. (I owe this information to Dr. J. R. Hamilton, who kindly communicated it to me in Paris on 25 May 1985.)

[18] E. Khara-Davan's claim, as reported by Ratchnevsky (*loc. cit.* – Khara-Davan's book is not available to me) that the word *činggis* occurs also in Oirat and Kalmuck with the meaning of 'strong' is groundless, being due to a confusion with the word *čingge* 'firmly, loudly' (= Mo. *čingγa*). See J. R. Krueger, *Materials for an Oirat-Mongolian to English Citation Dictionary* (Bloomington, 1978), p. 630 a. Cf. Kalmuck *tšaŋgɤ* 'hard, strong' in G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch* (Helsinki, 1935), p. 437 a.

[19] See above, n. 17.

[20] D. D. Vasil'ev, *Korpus tyurkskikh runičeskikh pamyatnikov basseĭna Eniseya* (Leningrad,

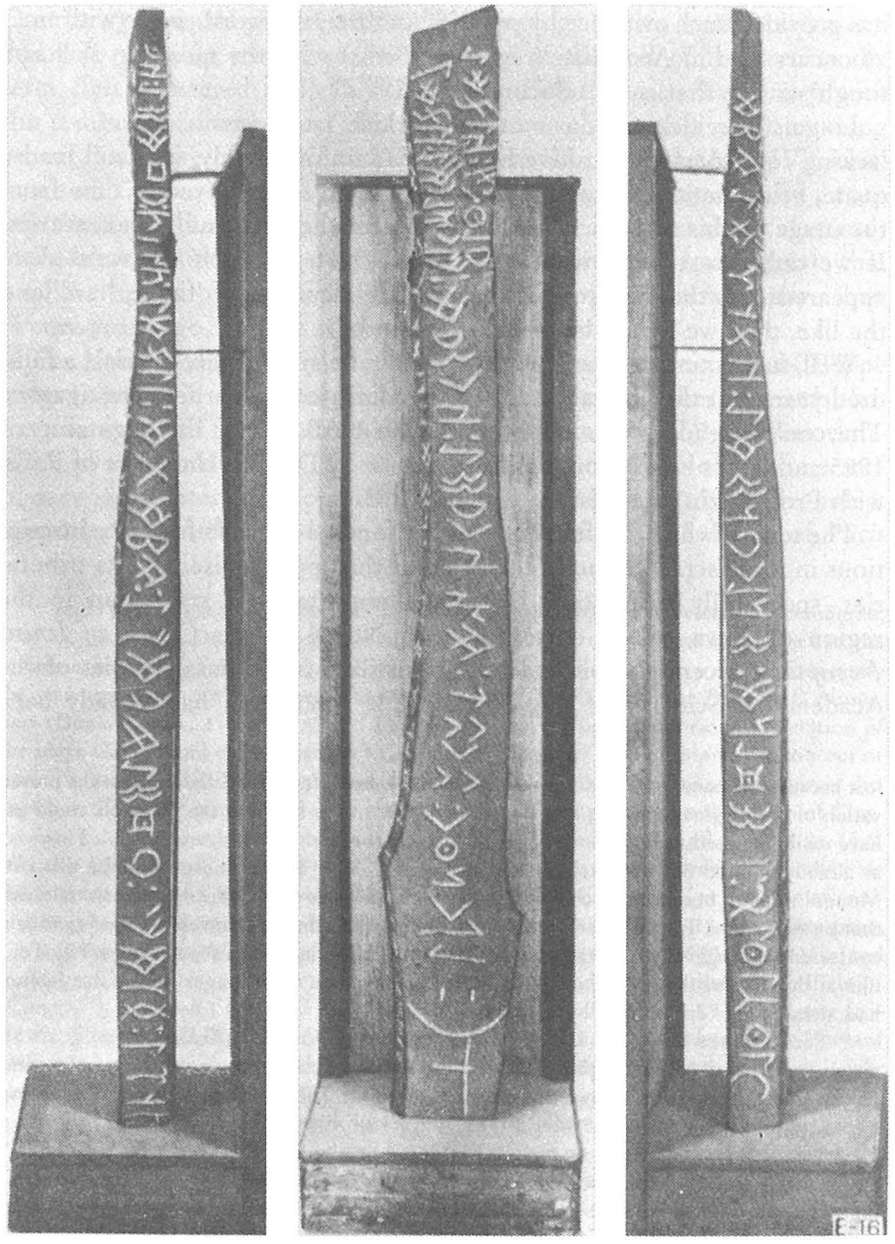


Plate I, cf. note 20

published in the *Atlas* of the Société Finlandaise d'Archéologie in 1889, by Radloff in 1895, by Orkun in 1940, and by Malov in 1952.[21] Although our inscription, like the other Ienisei inscriptions, cannot be dated with any degree of accuracy, it cannot be earlier (and, certainly, not much later) than the 9th and 10th centuries.[22]

The inscription consists of three lines. The personage in whose memory the monument was erected, *totoq* Alp Uruŋu, speaking as customary in the first person, mentions the people from whom he has departed, i.e. whom he has left behind when he died at the age of forty.[23] The people in question are his wife the princess (*qunčuy*), his two sons (*eki oγlan*), his only daughter (*yaŋus qïz*), then – in the second line – come three words, the first two of which have been misread by Radloff, Orkun and Malov, as well as in the *Corpus,* where however, the reading has been somewhat improved.[24] Those three words actually read *biŋ* : *čïŋïz* : *q(a)d(a)šl(a)r(ï)m* : which, according to Bazin, mean 'a thousand of my tough kinsmen'. Hamilton agrees with both this reading and interpretation of the three words at the beginning of the second line. After examining the excellent photograph of the original monument with the inscription on page 93 of the *Corpus,* I am convinced that Bazin's reading is the correct one.[25] Having established the

1983), p. 21 b (description and transcription of the text), p. 61 (hand-tracing of the text in runic script), p. 93 (plate with illustration of the monument; see Pl. I of the present article). For the Čā-xol group of inscriptions, see also L. Bazin in *Philologiae Turcicae Fundamenta,* II, ed. by L. Bazin a. o. (Wiesbaden, 1964), p. 200.

[21] *Inscriptions de l'Iénissei, recueillies et publiées par la Société Finlandaise d'Archéologie* (Helsingfors, 1889), Pl. XII and p. 15; W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei.* Dritte Lieferung (St. Petersburg, 1895), pp. 320–321; H. N. Orkun, *Eski türk yazıtları,* III (Istanbul, 1940), pp. 118–119 (text, transcription and translation into modern Turkish), pp. 124–125 (notes); S. E. Malov, *Eniseĭskaya pis'mennost' tyurkov. Teksty i perevody* (Moscow-Leningrad, 1952), pp. 38–39.

[22] See G. Clauson, *Turkish and Mongolian Studies* (London, 1962), p. 69 ff. Cf. Bazin, *op. cit.*, p. 198; T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic* (Bloomington, 1968), p. 29, n. 14.

[23] For *totoq* ('military governor'), a title of Chinese origin, see *TMEN,* II (Wiesbaden, 1965), pp. 452–457, no. 874; and H. Ecsedy in *Acta Orientalia Hung.* 18 (1965), 84–86. For the conventional expression *adrïlu bardïm* 'I have parted (from my family, friends, etc.) and gone away (= I died),' cf. J.-P. Roux in *Ural-Altaische Jahrbücher,* N. F. 4 (1984), 144–146.

[24] Especially in the case of the second word 'čis²iz', read by Malov (*op. cit.*, p. 38) as 'äči isim'.

[25] The first letter of the first word – a *b* – is certainly deceptive owing to the peculiar angle at which it has been inscribed. However, the last letter of the first word and the third letter of the second word, both read *š* by Orkun, Malov and Vasil'ev, are unmistakably the letter *ŋ.* It is difficult to see how it could have been misread, being very clearly inscribed in both instances. Perhaps the previous editors were misled, to some extent, by their reluctance to adopt a

correct reading of the second word, viz. *čiŋiz,* Bazin's interpretation of it as meaning 'tough' is certainly justified on the basis of Yakut and Anatolian, and obviously of the context itself.

It is my belief that we have now sufficient linguistic evidence for the existence of a Turkish word, predating Činggis Qan by 200 years or more and corresponding exactly to the Mongol conqueror's title, the meaning of which was 'fierce, hard, tough' – surely a fitting appellation for such a man. This appellation is *especially* appropriate if we take into account the fact that, according to the early Mongol tradition reflected in the *Secret History,* the future world conqueror was born with a clot of blood in his right hand. As pointed out by Pelliot, this is an ancient folklore theme that portends the advent of a merciless conqueror.[26] 'Činggis Qan' would then no longer mean 'Universal Ruler', but rather 'The Fierce Ruler'.

The next question, which however I shall not discuss at present, is to examine a possible relationship between Old Turkish, Yakut and Anatolian *čiŋiz ~ čiŋiš* and Mongolian *čing* 'firm, solid, hard'. I think there is a definite connection between these terms, a connection that must be investigated in the light of the new evidence presented here. We may then perhaps discover that even though Rašīd al-Dīn's interpretation of the name 'Čingiz' as the plural of Mongolian *čing* is grammatically incorrect, his etymology is not far off the mark after all. We must not forget that the Persian historian, writing as he did at the very beginning of the 14th century, i.e. barely a hundred years after Činggis Qan's enthronement, availed himself not only of written sources now lost, but also of Mongol informants acquainted with their own traditions, and, in this particular instance, they may well have passed on to him a basically reliable piece of information, namely the connection between *činggis* and *čing.*[27]

Let us now turn to the problem of the etymology of the ancient title *qaγan,* which in the Turco-Mongolian societies of Inner Asia designated the supreme chief or ruler. So much has been written on *qaγan* that one would expect the topic to be exhausted. Indeed, it would take many pages merely to list all the relevant literature that has appeared on the subject

reading, viz. 'čiŋiz', which was unattested in Old Turkish. As a result, they actually forced the text of the inscription in order to obtain a meaningful reading.

[26] See P. Pelliot and L. Hambis, *Histoire des Campagnes de Gengis Khan. Sheng-wou ts'in-tcheng lou,* I (Leiden, 1951), p. 12; cf. Pelliot, *Notes on Marco Polo,* I, pp. 288–289.

[27] The fact that Rašīd's explanation of the term *gür* of *gür qan,* the title assumed by J̌amuqa, is unquestionably wrong – an argument used by Pelliot (*Notes on Marco Polo,* I, p. 297) to invalidate Rašīd's interpretation of 'Čingis' – does not necessarily mean, in my opinion, that we must reject Rašīd's *entire* argument.

since E. Quatremère published his long note on *qaγan* and *qan* in 1836.[28] I shall, therefore, refer the reader to the relevant entries in G. Moravcsik's *Byzantinoturcica* and to G. Doerfer's entry on *qaγan* in *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen,* which reviews virtually all the literature up to 1963.[29] In the last twenty years several new contributions have appeared, including a posthumous one by Ramstedt.[30] One of the most important contributions, especially from the historical point of view, is the long article by the Japanese scholar Kurakichi Shiratori published in the first volume of the *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* in 1926.[31]

Concerning the origin of the term *qaγan,* some scholars are of the opinion that it is Turkish or Mongolian (i.e. Proto-Turkish or Proto-Mongolian), in other words Altaic; some claim that it is Iranic; others that it is Chinese, and yet others that it derives from an Old Korean title.[32] There

[28] See Quatremère, *op. cit.*, pp. 10–15, n. 10 (see above, n. 1).

[29] G. Moravcsik, *Byzantinoturcica,* II (2nd ed., Berlin, 1958), pp. 156–157, 332–334; *TMEN,* III (Wiesbaden, 1967), pp. 141–179, no. 1161. Doerfer's contribution completely supersedes O. Franke's note on the subject in *Geschichte des chinesischen Reiches,* III (Berlin-Leipzig, 1937), pp. 250–254.

[30] S. Ozawa, 'On the "Qahan" in the Language of the Secret History', *Gengo kenkyū* 53 (1968), 91–100; G. Molé, *The T'u-yü-hun from the Northern Wei to the Time of the Five Dynasties* (Rome, 1970), pp. 69–71, n. 9; J. R. Hamilton, *Le conte bouddhique du Bon et Mauvais Prince en version ouïgoure* (Paris, 1971), p. 116 a; G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford, 1972), pp. 61, 630; L. Hambis in *Journal des Savants,* Jan.–Mars 1975, p. 5, n. 6; P. Cannata, *Profilo storico del 1° Impero Turco (metà VI–metà VII secolo)* (Rome, 1981), pp. 26–27; G. J. Ramstedt, *Paralipomena of Korean Etymologies,* coll. & ed. by Songmoo Kho (Helsinki, 1982), pp. 52, 100; I. de Rachewiltz, '*Qan, Qa'an* and the Seal of Güyüg' (see above, n. 1). Cf. also L. Ligeti in *Acta Orientalia Hung.* 14 (1962), 40; and V. Beševliev, *ibid.* 29 (1975), 93–97.

[31] 'A Study on the Titles Kaghan and Katun,' *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* (*The Oriental Library*) 1 (1926), 1–39. Cf. also Shiratori's earlier paper 'Über die altkoreanischen Königstitel' in *Keleti Szemle* 4 (1903), 4–17, esp. pp. 8–11. As for his later remarks on the term *ho*(= *ha*)*-han* 合（=哈）罕 in *Tōyō gakuhō* 18 (1929), no. 28, cf. Pelliot in *Journal Asiatique* 217 (1930), 260, no. 28.

[32] The main exponent of the 'Mongolian' theory is P. Pelliot (see further on). L. Hambis, 'A propos de la "Pierre de Gengis-khan"' (see above, n. 6), pp. 149–150, is rather noncommittal; however, in *La Haute-Asie* (2nd ed., Paris, 1968), p. 29, he writes: 'le titre de *khan* ou de *kaghan,* "chef suprême", titre certainement mongol ou du moins altaïque.' The Altaic origin of the word is upheld also by D. Sinor, L. Bazin, L. Krader, E. G. Pulleyblank and others. Supporters of the 'Iranic' theory include F. Altheim, O. Szemerényi and H. H. Schaeder. In favour of the Chinese and Sino-Korean origin of the term are G. J. Ramstedt and P. Poucha. The 'Old Korean' theory is represented chiefly by K. Shiratori in his classic study. See *TMEN,* III, no. 1161, esp. p. 176 ff.; above, n. 30; and below, nn. 36, 37. Prof. Pulleyblank's contribution (in *Asia Major* 9 [1962], 260–262) deserves special attention. According to him the title

are, in fact, theories to satisfy all linguistic tastes. This is largely due to the fact that the problem of the etymology of *qaγan* is made particularly difficult by complex ramifications caused by 1) the possible semantic relationship of *qaγan* and *qan*; 2) the so-called 'aberrant' forms of the title, such as Turkish *qapqan* and Greek καυκάνος, καυχάνος; and 3) the relationship – grammatical and historical – of *qaγan* and *qan* with their feminine counterparts *qaγatun* and *qatun*. Because of these ramifications, no theory has yet been put forth that would satisfactorily cover and answer all aspects of the question.

What I propose to do is to present and discuss a new line of inquiry as a contribution to the solution of this vexed problem. This line of inquiry originates with P. Pelliot, but has remained virtually unknown even among specialists of the subject.

To be sure, Pelliot intended to write an article on 'Kaan' for his *Notes on Marco Polo,* for he refers to it in an entry on page 302 of Vol. I. Unfortunately he never did, and there are no drafts or random notes for the projected article among his papers deposited in the library of the Musée Guimet in Paris, whereas in the case of the projected article on 'Prester John' his notes are all extant and form, indeed, a bulky dossier. At any rate, I could find nothing when I searched for them in May of 1985.[33] All I was able to locate was a note on the word *qa'an* in the manuscript of his unpublished work *Un vocabulaire arabo-mongol et un vocabulaire sino-mongol du XIV^e siècle.* Pelliot's manuscript, which, judging by the bibliographical references, must date from the late 1920s, deals with the Middle

qaγan may have first appeared among the Hsiung-nu in the Chinese transcription *hu-yü* 護于 of the *Han-shu.* Pulleyblank reconstructs the ancient pronunciation of these two characters as **ɦwax-ɦwāɦ,* representing **γʷaγʷā* or **GaGā,* which 'could be the original behind Turkish *qaγan/χaγan.*' Doerfer (*TMEN,* III, p. 179) has criticized this interpretation on several grounds. In my opinion, Doerfer's criticism does not invalidate Pulleyblank's argument, which I think is fundamentally correct. However, I would suggest that the 于 of 護于 is almost certainly a mistake for 干 (a common textual error; cf., e.g., 阿于 for 阿干, *T'oung Pao* 20 [1921], 329), possibly under the influence of *shan-yü* 單于. The correct form of this title, second in rank only to that of *shan-yü,* was, I believe, *hu-kan* 護干 (AC **γuo-kân* < **g'wâg-kân*), i.e. *γaγan/qaγan.* Furthermore, it should be emphasized that, according to the *Han-shu,* the above title was, for a time, the title given to the eldest son of the *shan-yü,* hence the designation of the Hsiung-nu heir-apparent. This is particularly relevant in view of what Pelliot has to say about the etymology of the term *qaγan* (see further on and below, n. 54). I hope to discuss this point in more detail in a future study.

[33] I am very grateful to M. F. Macouin, Conservateur de la Bibliothèque du Musée Guimet, for his kind permission to let me examine Pelliot's papers and make use of them.

Mongolian terms found in the famous glossary of Ibn Muḥannā and in the *Hua-i i-yü* of 1389.[34]

Entry no. 302 of the manuscript is devoted to *qa'an* 'empereur'.[35] After mentioning Ramstedt's statement that *qa'an* and *qan* are two distinct and unrelated words going back to Turkish *qaγan* and Turkish *qan* or *χan* respectively,[36] Pelliot writes: 'Je ne suis pas convaincu que les deux mots soient foncièrement indépendants, mais il est certain qu'ils ont été differenciés historiquement par les Turcs et les Mongols. Une étude spéciale sera nécessaire pour discuter en détail les solutions qui ont été proposées par Quatremère, Terrien de Lacouperie, M. Shiratori, et en dernier lieu M. F. W. K. Müller;' (at this point there is a footnote by Pelliot in which he gives the bibliographical references to, and makes some critical comments on, the works of these authors).[37] Pelliot then continues: 'Je voudrais

[34] Pelliot's MS is listed (as no. V) among the 'manuscrits achevés ou presque terminés' in R. Grousset's 'Avant-propos' to P. Pelliot, *Histoire secrète des Mongols* (Paris, 1949), p. i (for an earlier reference, see *Journal Asiatique,* juillet–sept. 1920, p. 186). See L. Ligeti in *Acta Orientalia Hung.* 14 (1962), 4–5, n. 7, for further references. The MS Pelliot 206 of the Musée Guimet consists of 279 pages, pp. 1–182 being the main text and pp. 183–279 the notes.

[35] MS Pelliot, p. 182.

[36] See G. J. Ramstedt, *Das Schriftmongolisch und die Urgamundart* (Helsingfors, 1902), p. 23, n. 1; cf. also by the same author 'Alte türkische und mongolische Titel', (1939), *Journal de la Société Finno-ougrienne* 55 (1951), 61–63; and *Studies in Korean Etymology, Mémoires de la Société Finno-ougrienne* 95 (Helsinki, 1949), p. 102. In the two latter works, Ramstedt relates Tu. *qan* and Mo. *k'an, χan* (with short *a*) to Chinese *kuan* 官 'official'; and Tu. *qaγan* and Mo. *kaγan, χaγan* (> *χa'an, χān*) to a hypothetical Sino-Korean compound *kɐ-kuan* 巨官 'great prince [*sic*]' – an untenable explanation. Cf. Doerfer's criticism in *TMEN,* III, pp. 178–179. However, in the *Paralipomena of Korean Etymologies,* pp. 52, 100, Ramstedt suggests a possible Korean derivation for *qan* (*χan*) (= Kor. *hān,* from *hā-* 'to be great'), and either a Sino-Korean, or an Old Turkish (part. in *-γan* of a verb *χā-*) derivation for *qaγan.*

[37] 'Quatr. *Hist. des Mongols,* p. 10 [see above, n. 27–I. R.]; Ter. de Lacouperie, *Khan, Khahan and other Tartar titles* dans *Babyl. and Orient. Record* de nov. et déc. 1888 [= II, 269–274; III, 19–22 – I. R.] (plein de confusions et d'inexactitudes); Shiratori, "Ueber die altkoreanischen Königstitel", dans *Keleti Szemle,* III [*sic*], 4–17 (tire *qan, χan* du vieux titre coréen signifiant "prince" et *qaγan* de deux mots coréens signifiant "grand prince;" l'article contient beaucoup de données intéressantes, mais les conclusions sont très aventurées); cf. Yule, *Hobson-Jobson,*[2] s. v. *khan; Cathay and the Way Thither*[2], I, 149; *Marco Polo*[3], I, 10; Rockhill, *Rubruck,* p. 108. Toutes ces notes ne tiennent pas un compte suffisant des sources byzantines, bulgares et slaves. M. Bang, *Die Grosskatzen,* p. 112, pense retrouver le titre de *qan* chez les Huns dans Ρεχαν qui serait pour Αρεχαν, nom de princesse chez Priskos; mais l'explication demeure fort hypothétique'. Although not given in the above note, the reference to F. W. K. Müller's contribution can only be, I think, his article 'Uigurische Glossen' in *Ostasiatische Zeitschrift* 8 (1919–20), 310–324, esp. pp. 313–314. W. Bang's article 'Über die türkischen Namen einiger Grosskatzen' appeared in *Keleti Szemle* 17 (1916–17), 112–146. The other references (Yule, Rockhill) are to well-known works.

toutefois attirer ici l'attention sur quelques aspects du problème.' And there the entry on *qa'an* ends abruptly. But at the very end of the manuscript there is an additional loose sheet with an incomplete note, also on *qa'an,* the beginning of which must have been on another sheet of paper now unfortunately missing. In this note Pelliot discusses Turkish *qaba-*[38] and Mongolian *qaγa-* (*qa'a-*) 'to close', stating that the latter is phonetically and semantically 'le correspondant mongol exact du turc *qaba-*'.[39] He then continues: 'Cette forme *qaγa-* (*qa'a-*) doit d'ailleurs être ancienne, car c'est d'elle que, par une dérivation "mongole" regulière, j'incline à tirer le titre avar de *qaγan,* passé ensuite chez les Turcs; et peut-être pourrait-on en rapprocher sémantiquement le titre porté par les princes héritiers des Khans de Crimée, qui doit representer le mongol *qa'alγa,* "porte", "battant la porte", "défilé". Enfin l'alternance entre turc *qaba-* et mongol *qaγa-* (*qa'a-*) aidera peut-être à expliquer la transcription aberrante καυκάνος qu'on rencontre parfois dans les documents de l'époque byzantine pour le titre de *qaγan.*'[40]

Regarding the form *qaba-* to which Pelliot refers, I must explain that, from an incomplete sentence at the beginning of his note, it seems that Pelliot was discussing the T'o-pa word **qabaqčin* 'gate-keeper', and that he considered this word as deriving from the T'o-pa verb **qaba-* 'to close'.[41] Pelliot believed of course that T'o-pa was a Proto-Turkish language. In Old Turkish and in Uighur we have *qap-* and *qapa-* meaning 'to close' which, as Pelliot rightly says, correspond exactly to Mongolian *qaγa-*.

[38] Uighur *qap-, qapa-,* but *qaba-* in other Turkish languages. See L. Ligeti, 'Le tabghatch, un dialecte de la langue sien-pi,' in *Mongolian Studies* (ed. by L. Ligeti, Amsterdam, 1970), pp. 296–297, n. 57, for a review of these forms.

[39] For Tu. *qap-, qapa-* ~ *qaba-* (< **qaγa-*) ‖ Mo. *qaγa-* (*qa'a-*) ~ *qab-* (< **qawa-* ~ **qaβa-*) > *χā-,* see G. J. Ramstedt, 'Zur Geschichte des labialen Spiranten im Mongolischen,' *Festschrift V. Thomsen* (Leipzig, 1912), p. 187; B. Ya. Vladimircov, *Sravnitel'naya grammatika mongol'skogo pis'mennogo yazyka i khalkhaskogo narečiya. Vvedenie i Fonetika* (Leningrad, 1929), p. 208; Ligeti, *op. cit.*, pp. 296–298, no. 4; N. Poppe, *Introduction to Mongolian Comparative Studies* (Helsinki, 1955), p. 98; Idem, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen, Teil I, Vergleichende Lautlehre* (Wiesbaden, 1960), p. 89; G. Kara in *Acta Orientalia Hung.* 18 (1965), 9, n. 28. On Proto-Altaic **kāp-á-* 'to close, block', see J. Street, *On the Lexicon of Proto-Altaic: A Partial Index to Reconstructions'* (Madison, Wisconsin, 1974), p. 16.

[40] For καυκάνος, see Moravcsik, *op. cit.*, pp. 156–157, 332–334, *s. v.* καυκάνος, καυχάνος, χαγάνος.

[41] For the reconstruction of the T'o-pa form, see the discussion in Ligeti, *loc. cit.* Cf. L. Bazin, 'Recherches sur les parlers t'o-pa (V^e siècle après J. C.),' *T'oung Pao* 34 (1950), 302, no. 127 (reviewing P. A. Boodberg, 'The Language of the T'o-pa Wei,' *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1 [1936], 170, no. 2).

In Pelliot's remarks that I have just quoted, nothing specific is said, however, about the relationship between *qaγan* and *qan.* His ideas on the subject can be inferred from his pamphlet *La Haute Asie* published in 1931,[42] where (p. 12) he refers to '*khan*' as the 'forme evoluée' of '*qaghan*'; and also from his article on the Mongols in Vol. XXIII of the *Enciclopedia Italiana,* published in 1934, where he unambiguously makes '*khān*' derive from '*qaghan*'.[43] In these two publications, as well as in other articles, Pelliot refers to *qaγan* as the supreme title first used by the rulers of the T'u-yü-hun and the Juan-juan or Avars in Central Asia, and subsequently inherited from them by the Turks. Since Pelliot regarded the T'u-yü-hun and the Juan-juan as Mongol-speaking people, the title *qaγan* is for him also of Mongol, i. e. Proto-Mongol, origin.[44]

On the etymology of *qaγan,* Pelliot has more to say in his last work *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or,* left unfinished at his death in 1945 and published posthumously in 1949.

In a footnote on page 206 which has apparently passed unnoticed, Pelliot elaborates and refines what he had stated earlier on the subject. Discussing again the title of the heir-apparents in the Crimean Khanate, he relates it once more to Mongolian *qaγalγa* (*qa'alγa*) > *qālγa* 'main gate; pass', deriving from the root *qaγa-* (*qa'a-*) < **qaβa-* (~ Tu. *qap-*) 'to close', which, says Pelliot, 'pourrait bien jouer un rôle dans l'histoire du mot *qaγan* lui-même; le "prince héritier" serait la "porte" (et la garde de la "porte") du prince, avec la métonymie qui a fait parler de la "Porte" ottomane (Qapu, de la même racine que *qa'alγa*) pour désigner le gouvernement ottoman, et qui est de même à l'origine du titre de *mikado* [m. à m. "Auguste Porte" – I. R.]; cf. aussi l'emploi de Bāb, "la Porte", en valeur mystique, pour désigner le ministre qui initie aux mystères de la religion. Le ǰurčin *ḫafan,* "tribunal officiel", et le mandchou *ḫafan,* "fonctionnaire", pourraient bien dériver, eux aussi, de la même racine altaïque qui a donné *qa'alγa* et peut-être *qaγan.*'[45]

[42] The pamphlet is actually undated. For its dating 1931, see P. Demiéville in *Paul Pelliot,* by the Société Asiatique (Paris, 1946), p. 30.

[43] *Enciclopedia Italiana* (see above, n. 2), XXIII, p. 661a.

[44] See P. Pelliot in *Journal Asiatique,* Avr.-Juin 1920, 143, 147; *T'oung Pao* 20 (1921), 328–329; and *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or* (Paris, 1949), p. 232, n. 1.

[45] Pelliot, *op. cit.*, pp. 204–206, n. 1; the quotation is from p. 206, n. For the term *qapu* (*qāpū*), see *TMEN,* III, pp. 370–371, no. 1368.

Summing up the evidence collected from all these scattered references extending in time from *ca.* 1930 to 1945, we can state that Pelliot's views on *qaγan* and *qan* were the following:

1. *Qaγan* and *qan* are not distinct and unrelated words, as Ramstedt assumed, but are phonetically and semantically related, although in later times, among the historical Turks and Mongols, they acquired different connotations.
2. *Qaγan* is a T'u-yü-hun or Juan-juan term, hence Mongolian, rather than Turkish, in origin.[46]
3. *Qaγan* is a noun possibly deriving from the Mongolian verbal root *qaγa-* (*qa'a-*) 'to close', and having a meaning similar to that of *qaγalγa* (*qa'alγa, qālγa*) 'gate' – a meaning found also in the designations of the heir-apparent in the Khanate of Crimea, the

[46] In *T'oung Pao* 16 (1915), 688, Pelliot states that the T'u-chüeh inherited from the Avars (i.e. the Juan-juan) the supreme title of *qaγan,* which the Avar rulers were the first to use in Central Asia. In *T'oung Pao* 20 (1921), 328–329, he mentions that in the first half of the 3rd century AD, the title *qaγan* was borne by a Hsien-pi (or Hsien-pei) chief in Kansu; subsequently, at the beginning of the 5th century, it was used by the Juan-juan (or Jou-jan) rulers and, at the beginning of the 7th century, by the T'u-yü-hun princes. The title was then taken over by the T'u-chüeh from the Juan-juan. He concludes: 'Par ce titre de *qaγan,* qu'ils auraient connu dès le IIe siècle, les T'ou-yu-houen semblent donc se rattacher aux Mongols plutôt qu'aux Tongous.' (Referring, among others, to Pelliot, R. Grousset writes in *L'empire des steppes. Attila. Gengis-khan. Tamerlan* [Paris, 1939; repr. 1948], p. 104, that 'C'est avec les rois jouan-jouan qu'on voit pour la première fois apparaître les titres de *khan* et de *qaghan,* – qui seraient donc des titres mongols, à la place du vieux titre de *chan-yu,* usité chez les Hiong-nou et qui serait donc un titre turc.' His statement is, however, incorrect as far as *khan* is concerned. See below, n. 52. The same error is found in L. Hambis, *La Haute-Asie,* 2nd ed., 'Que sais-je?' [Paris, 1968], p. 29.) In his unpublished note cited above found in the Musée Guimet, Pelliot refers to the title of *qaγan* as 'le titre avar de *qaγan,* passé ensuite chez les Turcs.' In *La Haute Asie,* he refers again to the T'u-yü-hun and Juan-juan as being the first to have used this title for their rulers; and this statement is repeated in his article in the *Enc. Italiana, loc. cit.* Now we know that the T'u-yü-hun represent a clan, or branch, of the Hsien-pi, like the T'o-pa (*Tabγač) founders of the Wei dynasty (386–557). The T'u-yü-hun flourished in north and north-west China from the middle of the 6th to the end of the 7th century (541–700), but their eponymous ancestor lived apparently in the second half of the 3rd century and the title of *qaγan* likewise goes back, according to some Chinese sources, to his time, i.e. to *ca.* AD 285. But the sources are rather contradictory and, indeed, the use of the title *qaγan* at this time does seem anachronistic; however, it seems certain that it was used by the Juan-juan ruler at the beginning of the 5th century (if not before), as well as by the T'o-pa rulers. See Boodberg, *op. cit.*, pp. 171–172, no. 9; Molé, *op. cit.*, pp. xxvii, 69–70, n. 9. Cf. Shiratori, 'A Study on the Titles Kaghan and Katun,' pp. 1–19; and G. Clauson, *Turkish and Mongolian Studies* (London, 1962), p. 26. Thus, the title *qaγan,* of possible T'u-yü-hun/Hsien-pi origin, was used by the T'o-pa Turks and by the Juan-juan (Avars) and, subsequently, by the Northern or Eastern T'u-chüeh, i.e. the Orkhon Turks – who apparently adopted it from the Juan-juan in the 6th century – as the supreme title of their rulers. I mention this to clarify a little the problem of the 'ethnic' origin of the title as discussed in the works of Pelliot and other scholars. Cf. *TMEN,* III, p. 141 ff.; Ligeti, *op. cit.*, p. 265 ff. For the use of the title *qaγan* among the Orkhon Turks, see Mori Masao's important contribution in *Tōyō gakuhō* 37, 3 (Dec. 1954), 1–51. Cf. also Müller, *op. cit.*, pp. 313–316.

Sultan's government in the Ottoman Empire, and the emperor in early Japan.

4. *Qan* is a form evolved from *qaγan* through the regular disappearance of the intervocalic velar stop and subsequent vowel contraction: *qaγan* (~ *χaγan*) > *qa'an* (~ *χa'an*) > *qān*(~ *χān*) > *qan* (~ *χan*). On this question, which was not elaborated by Pelliot, I should like to make the following remarks. The passage *qaγan* (*qa'an*) > *qān* is regular and presents no problem;[47] however, *qān* > *qan* does present a problem. Vowel (length) reduction (*ā* > *a*) is a rare phenomenon in Mongolian, although not so in Turkish.[48] Now in most Mongolian languages there are two forms: *χān* which derives from *qa'an* (*qaγan*), and *χan* which derives from *qan.*[49] If Pelliot is right about *qān* > *qan* (*χān* > *χan*), how can we explain the existence of *both* forms, side by side, today? Pelliot does not seems to have paid sufficient attention to the length of the vowel, for, whereas in *La Haute Asie* he speaks of *khan* as the 'forme evoluée' of *qaghan,* in the *Enciclopedia Italiana* contribution he writes '*qaghan* (> *khān*)' (see above). One may reasonably assume that in *La Haute Asie* the form '*khan*' stands for '*khān*'; nevertheless, the fact remains that in Mongolian there is a form with a long *a* and a form with a short *a,* and this is indeed the reason why Ramstedt regarded *qaγan* and *qan* as two distinct words with different etymologies.[50] The only explanation one can offer is that Pelliot perhaps regarded the vowel reduction

[47] For *aγa* > *a'a* > *ā* in Mongolian, see Poppe, *Introduction,* pp. 60–61; Idem in *Ural-Altaische Jahrbücher* 31 (1959), 270 ff; and in *Journal de la Société Finno-ougrienne* 63 (1962), 3 ff.; L. Ligeti in *Acta Orientalia Hung.* 16 (1963), 155–157 (esp. n. 33). For *qān* < *qa'an* ('Phags-pa *qān, qa·an*), cf. also Ligeti in *Acta Orientalia Hung.* 13 (1961), 236–237; 14 (1962), 40, *s. v. qa'an.* Cf. Mo. *qaγa-* (= *qaγā-*) 'to close', Mid. Mo. *qa'a-,* Khalkha, Buriat, etc. *χā* (see above, n. 39).

[48] See, on this question, L. Ligeti in *Journal Asiatique,* Avr.–Juin 1938, 180 ff., 185; Takeuchi Kazuo in *Gengo kenkyū* 32 (1957), 46 ff. For the long vowels in Turkish, see L. Ligeti in *Acta Orientalia Hung.* 17 (1964), 17 ff., and the literature cited in *ibid.*, p. 18, n. 10. For Tu. *qān* > *qan,* see below, n. 52.

[49] Cf. Vladimircov, *Sravnitel'naya grammatika,* pp. 240, 351; *TMEN,* III, pp. 146, 164.

[50] See above, n. 36.

to have occurred in Turkish, not in Mongolian, after the Turks had adopted the title *qaγan* from the Juan-juan. Both forms (with the long and short vowel *a*) would have then been used by the Mongols, but with different semantic connotations.[51] It is certainly true that there is no definite evidence for the existence of the title *qan* before the 8th century, when it first appears in the Orkhon inscriptions, and that in this early period the two titles *qaγan* and *qan* are virtually synonymous.[52]

5. The 'aberrant' Greek form καυκάνος (for καγάνος or χαγάνος) may be explained by the alternance *qaba-* (< **qaγa-, *qawa-*) ~ *qaγa-* (*qa'a-*) in Turkish and Mongolian.[53] With regard to this point too, some clarification is, I think, necessary. Pelliot refers only to καυκάνος, which was the name of a noble Bulgar family in the 11th century mentioned in the Byzantine sources. The name appears also in the form καπχάνης. Both these forms are related to the earlier form καυχάνος, which was a Bulgar title used in the 11th–12th centuries. (Cf. the Avar title transcribed as '*capcanus*' in the Medieval Latin sources.) Now, all these forms represent a foreign original *qapqan* ~ *qabqan* ~ *qavqan,* as has already been pointed out by previous investigators. The relationship between these terms and the Turkish title *qaγan* has been a subject of controversy because the term *qapγan* (or *qap[a]γan*?) appears as a regal title or name in Orkhon Turkish, and as the name (or epithet?) of the T'u-yü-hun heir-apparent, in the form **qapaγan,* in the Chinese sources. The problem is still unresolved.[54] It *may* be assumed, on the basis of his remarks about καυκάνος, that *ca.* 1930 Pelliot would have also explained Turkish *qapγan* (> καπχάνης ~ καυκάνος) as an 'aberrant' form of *qaγan,* but this is by no means certain; and what his later opinion on the subject was – taking also into account the evidence from the Chinese sources and the name 'Qabqanas' of the *Secret History of the Mongols* – is only a matter of conjecture.

6. With regard to *qaγatun* and *qatun,* the feminine counterparts of the titles *qaγan* and *qan,* Pelliot, writing only a few years before his death, maintains a somewhat guarded position. In a note to his and Hambis' *Histoire des Campagnes de Gengis Khan,* which was written during World War II, he says concerning *qaγatun* that this is the form presupposed by the early T'ang texts. As for *qatun,* the regular form in Uighur and Mongolian, Pelliot is of the opinion that it is a term of probable Hsien-pi or T'u-yü-hun origin – hence Turco-Mongolian – rather than Sogdian, as claimed by other scholars.[55] However, from his scattered remarks, it is impossible to say whether Pelliot regarded these forms as composed of *qaγa(n)+*

[51] Cf. his statement (cited above): 'Je ne suis pas convaincu que les deux mots soient foncièrement indépendants, mais il est certain qu'ils ont été differenciés historiquement par les Turcs et les Mongols.' According to J. R. Hamilton, *Le conte bouddhique* (see above, n. 30), p. 116 a, Uigh. *qān* or *χān* 'représente sans doute une réduction de *qaγan*'. Further reduction of the vowel (*qān/χān* > *χan*) has indeed occurred in various Turkish languages. Cf. W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte,* II (St. Petersburg, 1899), pp. 104–105, 1662; M. Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuches der Türksprachen* (Helsinki, 1969), p. 219 b, *s. v. kaγan.* This phenomenon is discussed, with special reference to the word *qaγan,* in J. Deny, *Principes de grammaire turque* (*"Turk" de Turquie*) (Paris, 1955), p. 138, § 170. According to Doerfer (*TMEN,* III, p. 164), Tu. *χān* > Mo. *qan, χan*; and Tu. *χaγan* > Mo. *qaγan, qa'an, χahan, χa'an.*

[52] For the evidence in the Old Turkish inscriptions, see H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları,* IV (Istanbul, 1941), p. 84; T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic,* p. 341 a. Cf. also Clauson, *Etym. Dictionary,* p. 630 a. In the Terkhin Inscription (mid-8th century) we find, for instance, 'El-etmiš Bilgä-qaγan' (West side, l. 1) and, a few lines after, 'El-etmiš Bilgä-qan' (*ibid.*, l. 6). See S. G. Klyashtorny in *Acta Orientalia Hung.* 36 (1982), 341 and 343–344. The Chinese transcriptions of the title *qan* occur much later (from the 10th century onwards). See J. R. Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois* (Paris, 1955), p. 154, no. 33; Shiratori, *op. cit.*, pp. 19–26.

[53] Cf. above, n. 39, for the Turkish and Mongolian forms.

[54] On these complex issues and their possible interpretations, see *TMEN,* III, pp. 177–178, and, in particular, D. Sinor in *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1954, 174–184. See also L. Krader in *Central Asiatic Journal* 1 (1955), 21–22; G. Clauson in *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1956, 73–77; and Molé, *op. cit.*, pp. 39, 140–141, n. 339. As already suggested by earlier investigators, Tu. *qapγan* can plausibly be explained as a deverbal noun in *-γan* of *qap-* 'to seize, attack', meaning 'one who seizes (*or* attacks),' hence, 'conqueror'. Cf. Sinor, *op. cit.*, pp. 181–182; Tekin, *op. cit.*, pp. 112 (9°), 341 b. It should be noted, however, that Uigh. *qapγa* means 'great gate' (cf. Oirat *χabχan* 'gate'), and that, as suggested by Ligeti ('Le tabghatch', p. 298), mong. *qaγa-* ~ *qaβa-* ~ *qaba-* "fermer" pourrait avoir en vieux mongol, un dérivé **qaγaγa(n)* > **qabaγa(n)* "porte"'. Now, a form **qapaγa(n)* (? corresponding to Tu. **qapγa[n]* ~ **qapaγan*) is found, as stated earlier, in the Chinese sources as the name, or epithet, of the T'u-yü-hun heir-apparent. This may have a direct bearing on the etymology of *qaγan* suggested by Pelliot. Cf. above, n. 32, what has been said about the title of the Hsiung-nu heir-apparent.

[55] See P. Pelliot and L. Hambis, *Histoire des Campagnes de Gengis Khan,* p. 183. For *qatun* and *qaγatun,* see *TMEN,* III, pp. 132–141, which reviews most of the literature on the subject. See also W. Hung in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19 (1956), 32, n. 7; and Molé, *op. cit.*, pp. 113–114, n. 172. For the Sogdian derivation of *qatun,* beside *TMEN,* III, pp. 138–139, cf. also Clauson, *op. cit.*, p. 602 b; and Pulleyblank in *Asia Major* 9 (1962), p. 263. Pelliot had expressed reservations on the Sogdian derivation as early as 1930, see *Journal Asiatique* 217 (1930), 260, n. 28.

> *-tun* and *qa(n)* + *-tun, -tun* being the feminine suffix, as Boodberg suggested. Although a feminine suffix *-tun* is actually unknown in Turkish and Mongolian, this suffix, or one phonetically close to it, may well have existed in a Proto-Turkish or Proto-Mongolian language. Indeed, there is some indirect evidence for this, but again we cannot say more than that in the present state of knowledge.[56]

It is a matter of great regret that Pelliot did not himself gather, analyze and interpret all the data, often contradictory, concerning these issues, and produce one of those superb syntheses for which he is justly famous. Nevertheless, the fact that at the very end of his life he held the same views on the possible origin of the title *qaγan* as those expressed in the late 1920s indicates that, had he written his article on 'Kaan' for his Marco Polo commentary, he would have proposed substantially the same thesis. While Pelliot was not infallible, I believe that we cannot afford to ignore his views, given his indisputed authority in this particular field of studies.

[56] See Boodberg, *op. cit.*, pp. 169–170, no. 1; Bazin, *op. cit.*, pp. 305–306, no. 135; Pulleyblank, *op. cit.*, p. 264. Cf. Molé, *loc. cit.* Bazin (*ibid.*, p. 306), discussing the word transcribed in Chinese as *k'o-sun* 可孫 (AC **k'â-suən*) 'empress', which he regards as 'une forme préturque dialectale du mot *qatun,*' writes with regard to the relationship between *qatun* and *qaγatun*: 'Morphologiquement le rapport entre *qatun* et **qaγatun* nous paraît être le même qu'entre *qan* "empereur" et *qaγan* "id." (turc et mongol): suffixe *-γa-* facultatif (le mongol de l'"Histoire Secrète," avec les formes *qa* et *qatu* alternant avec *qan* et *qatun,* paraît indiquer aussi le caractère facultatif du *-n* final); pour le suffixe *-γa-,* cf. mongol *abu* "père", *abuγa(n)* [à lire *abaγa-* I. R.] "oncle paternel"; *ämä* "femme", *ämä-gä(n)* "vieille femme."' Bazin's suggestion that *qaγan* may be a noun formed on *qa(n)* + the suffix *-γa(n)* is an interesting one. The denominal noun suffix *-γan/-gen* is a rare suffix and one which was no longer productive in Middle and Preclassical Mongolian. On it, see N. Poppe, 'Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen,' *Keleti Szemle* 20 (1923–27), 116, §30; A. Mostaert and F. W. Cleaves in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15 (1952), 452–453. There is, however, a serious objection to this interpretation which presupposes the existence of a title *qan* anterior to *qaγan.* As stated earlier, *qan* appears for the first time only in the Orkhon inscriptions of the first half of the 8th century and considerably later in the Chinese sources, whereas *qaγan* is attested *at least* from the 5th century onwards. Thus, it seems more likely that *qan* < *qaγan* rather than *vice versa.*

Rinčindorǰi (Beijing)

„ǰangγar" kiged mongγol arad-un baγaturliγ-un tuuli-yin öb ulamǰilal („ǰangγar" und die überlieferung der mongolischen heldenepen)

Ein Mann namens Rinčindorji, der in der Nähe von Ulan Bator lebt, ist ein Mongole, der sich sehr für die Geschichte seines Landes interessiert. Er hat sich auf die Suche nach Spuren der Helden gemacht, die in alten Zeiten gegen die Chinesen gekämpft haben. Er hat viele Bücher gelesen und viele alte Menschen befragt. Er hat sich auf Reisen begeben, um Orte zu finden, an denen diese Helden gelebt haben. Er hat Gräber gefunden und Gegenstände, die ihnen gehört haben. Er hat Lieder gehört, die von ihnen erzählen. Er hat Bilder gesehen, die sie zeigen. Er hat sich Geschichten angehört, die über sie erzählt werden. Er hat sich Gedanken gemacht über ihr Leben und ihre Taten. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute.

Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute. Er hat sich Gedanken gemacht über ihre Bedeutung für die Mongolen damals und heute.

Der Name «Jangyar» ist heute bei den Mongolen ein sehr bekannter Name. Viele Menschen kennen ihn, weil er in einem der bekanntesten Heldenepen der Mongolen vorkommt. Dieses Epos wird «Jangyar» genannt. Es wurde im Jahr 1978 zum ersten Mal in Buchform veröffentlicht. Seitdem ist es in vielen weiteren Ausgaben erschienen. Es ist eines der bekanntesten Epen der Mongolen. Es wird von vielen Menschen gelesen und gehört. Es wird auch im Radio und im Fernsehen gesendet. Es gibt sogar Theaterstücke, die auf diesem Epos beruhen. Es gibt Filme, die auf diesem Epos beruhen. Es gibt Bilder, die zu diesem Epos gemalt wurden. Es gibt Lieder, die zu diesem Epos gesungen werden. Es gibt Tänze, die zu diesem Epos getanzt werden. Es gibt Gedichte, die zu diesem Epos geschrieben wurden. Es gibt Geschichten, die zu diesem Epos erzählt werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden.

Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden.

Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden.

Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden. Es gibt Gedanken, die zu diesem Epos gemacht werden.

مغولی‌ساختنی ساده‌ترکیب داستانی مشتق « لەرێنگ » در ژانرهای داستانی رنج ، « لەرێنگ » در مغولی‌شناسی فق مفهوم‌ة مغولی مهم در مقدمه در برابر لغات مغولی فق « لەرێنگ » مغولی‌شناسی در داستانی در شفاهی ژانرهای مغولی فق ، مغولفق

ئەتىن ھېچىنا ئۇ ھەمدە ھەلىن ئۇقۇلغان چېرىق. « ھەكتاسنا ھېز ھەقۇلدىرىمۇ » لىرىتىز « ھ/ ھېچىنا ھەر ھ/ ھەھمىلە ئۇ

ئىلىن قۇ ھىن ، ھ/ ھەتتىتىسىمۇ ھېچىنا ھەر ھەمد ، ئاقىز ھ ، ھەقۇلىز ھ/ لىقىز ئۇ ھېمد/ ھەمد ئاقىچىتىش ھەت ، ئۇھۇنى قۇ ،

« لىرىتىز » ھ/ ھېۋ ھەھنا ئۇ ئېمىز ھەقۇ ھىتقەم ھىتقى ، ھۇ ھەر ھېمد ۋ ئېۋىمۇ ھىتقى ھ/ ھەكتاسنا ھېز ھىتقى « لىرىتىز » ھ/

0 9 ـــــ 0 7 0 ھېز ھەلىزىمۇ ھەمىسىس ھېچىنا ھ/ 2 0 0 ھەسىز/ ئاقچىچىش لا ھەقۇلىمۇ ھەقتىس ، ھەقۇلىز ئۇ ھەتىز ئۇھ ھەقىز/ ئېۋىز

ھەھنا ھەت ».

ھ/ ھۇ ھىز ھ/ 5 قەتىز ھەر ھ/ ھەھمۇتىز ھۇ ھەكتاسنا ھ/ 3 0 ھېچىنا « لىرىتىز » ۋ ھەلى ھەۋ ھەچىز ، ئېھ/

« لىرىتىز ھ/ ھۇ ئېۋھەتتىھ » ھ/ ھەچ/ ھەقۇت ھ/ ھەقۇھتىز ھ/ ھ/ ھەھمۇتىز ھىز ھ/ ھېچىنا ھەقۇز ، ھەتىز قۇ ھەقۇز ۋ

ئەتىز ھەكتاسنا ھەقتىز/ ھەقۇز ھىز/ ، ھەز/ ھەھمۇ/ ھەكتاسنا ھ/ ھەكتاسنا ھېز ھەقۇلىمۇ/ ھ/ ھەكتاسنا ھېز ھەقۇلىمۇ/ ھ/ « لىرىتىز »

: ھەتتىھ/ ھەت

1 • ھەكتاسنا ھېز ھەقۇلىمۇ/ ھ/ ھېچىنا ھ/ ئۇھ/ 1 9 7 8 ھ/ قۇ ھۇھۇ/ قۇ ئاقىز/ ھ/ 2 5 ھېچىقۇ « لىرىتىز »

ھ/ ھەھ/ ھەقۇز ئۇھ/ ھېچىنا ھەھۇھتىز ۋ/ ھەھ/ ھەقۇز ھەقۇلىمۇ/ ۋ/ ، ھەقۇز ھ/ ھەكتاسنا ھېز ھەقۇلىمۇ/ ھ/ 6 ھېچىنا

ۋ/ ھ • ئۇھ/ ھەھمۇ/ ، ھ • ئۇتىتىتى

Ich habe mich bei der Übersetzung dieses Wortes für die Variante entschieden, die mir am wahrscheinlichsten erschien. Es gibt noch eine weitere Variante, die ich aber nicht für richtig halte. Diese Variante lautet: „Ich habe mich für die

ᠴᠢᠨᠳᠠᠯᠠ ᠮᠣᠷᠣ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠨᠢᠭᠡᠳᠡ ᠮᠣᠷᠢᠲᠠᠢ ᠮᠣᠷᠢ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠳᠣᠭᠣᠰᠠᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ » ᠬᠠᠯᠢᠨ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠵᠤ « ᠳᠤᠷᠪᠢᠨᠳᠤ » ᠭᠡᠵᠤ ᠨᠡᠷᠡᠢᠳᠡᠭᠴᠢᠳ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠨᠢᠭᠡᠳᠡ ᠮᠣᠷᠢᠲᠠᠢ ᠮᠣᠷᠢ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃

ᠳᠤᠷᠪᠢᠨᠳᠤ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠨᠢᠭᠡᠳᠡ ᠮᠣᠷᠢᠲᠠᠢ ᠮᠣᠷᠢ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠵᠤ ᠳᠤᠭᠤᠷᠠᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠬᠠᠯᠢᠨ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠨᠢᠭᠡᠳᠡ ᠮᠣᠷᠢᠲᠠᠢ ᠮᠣᠷᠢ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠬᠠᠯᠢᠨ ᠪᠤᠭᠤᠯᠤ ᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃

ولادتم ». رنجنجرم مغلرن ، وعفلرن وق رنقبر رنقبر للر معتجلعم وعلر كمر ». للرؤكلرنقرم ، ¸للر م/ ولادتعم م/ وعمر ي معتبرنعلعنبرم/ ¸نعلعنبرم وعلر للر معتجلعم لعبعلا م/ معتبرنعلعنبرم/ ¸نعلعنبرم كنقبعم ¸نر معجر ¸نعلر وعلعم ¸نر ¸نعلا ولادتعم ، معلعنر ع وعمر ¸ن

Gnldam . « » lmrnz hdcxl vrnm/g ld lmjmrlcxlm/ cvhp/ r vrwlq hmjm/ mm/ m/ grnzmcvhqn lld/ cvmrzxl cvm rqmjcxq ,
hra hdcm/ , hdcm/ cvdrjn/ lldm/ vrwlqlmwm/ hmjm/ hqrr/ lwdcm/ gnzmcvhqlm/ ldcvm/ vrnm/g cqjcxm/ rcvlcxlqcjcxl .
cvhqm/g ld , hdcm/ cvqjcxq , gnzmcvhqnjcxl lld/ cvm/g gcx cqjcxq/ « lmrnz » m/ hmjmrlcxlm/ rjrlm/ vrnm/g cvm/g ,
cvhqm/g ld , hdcm/ cvqjcxq , gnzmcvhqnjcxl lld/ cvm/g gcx cqjcxq/ « lmrnz » m/ hmjmrlcxlm/ rjrlm/ vrnm/g cvm/g ,
rjrlm/ cvdrjn/ cvhqmcvhqnjcxm/ g hmzqm/g cvdr/ rjrlm/ cvm/g gcx cqjcxq/ « lmrnz » m/ hmjmrlcxlm/ rjrlm/ vrnm/g cvm/g ,
vrwlwdwlcxq gnzm/g ld . « lmrnz » hmzq hdcxl vrnm/g ld lmjmrlcxlm/ cvhp/ r vrwlq hmjm/ mm/ m/ grnzmcvhqn lld/ cvmrzxl cvm rqmjcxq ,
gnldam . « » lmrnz hdcxl vrnm/g ld lmjmrlcxlm/ cvhp/ r vrwlq hmjm/ mm/ m/ grnzmcvhqn lld/ cvmrzxl cvm rqmjcxq ,
hra hdcm/ , hdcm/ cvdrjn/ lldm/ vrwlqlmwm/ hmjm/ hqrr/ lwdcm/ gnzmcvhqlm/ ldcvm/ vrnm/g cqjcxm/ rcvlcxlqcjcxl .
cvhqm/g ld , hdcm/ cvqjcxq , gnzmcvhqnjcxl lld/ cvm/g gcx cqjcxq/ « lmrnz » m/ hmjmrlcxlm/ rjrlm/ vrnm/g cvm/g ,
cvhqm/g ld , hdcm/ cvqjcxq , gnzmcvhqnjcxl lld/ cvm/g gcx cqjcxq/ « lmrnz » m/ hmjmrlcxlm/ rjrlm/ vrnm/g cvm/g ,
rjrlm/ cvdrjn/ cvhqmcvhqnjcxm/ g hmzqm/g cvdr/ rjrlm/ cvm/g gcx cqjcxq/ « lmrnz » m/ hmjmrlcxlm/ rjrlm/ vrnm/g cvm/g ,
cvhqm/g ld , hdcm/ cvqjcxq , gnzmcvhqnjcxl lld

« لىرىنتىر » مۇ ئىككىلەپ ھەمدىمۇ ئېتىز ئوچۇق ئۆتكۈزۈپ ئاندىن ھەققىنى مۇ ھەمبە لىق ئەلىپ كېتىش مۇ ئۆتكۈزۈپ لىق

ھەمبە ھەققىنى ئەلىپ مۇ ئاغىلىق (ھەق) قىلىدۇ :

1. A
2. B
3. A + B (B + A)
4. B + B (B + B₁ + B₂ ...)

.7 - قىسىم ئاغىلىق لىق قىتىش 5 قىز « ھەققىنى ئەلىپكېلىش » ، « لىرىنتىر » مۇ كېرەكلىك قىتىش مۇ ئەلىپ كېشىش مۇ ئۆتكۈزۈپ ئېز ھەققىنى ھەققىنى ئەلىپ مۇ ئاغىلىق (B +B₂ B +B₁ +B₂ ...) قىز ئېلىپ قالغۇچىلار تەرىپىدىن قىتىش ئۆتكۈزۈلگەن ھەققىنى ھەققىنى ئەلىپ مۇ ئاغىلىق (B) قىز ئېلىپ قالغۇچىلار تەرىپىدىن قىتىش 1 2 ، ئەلىپ ھۆكۈمدار مۇ ئوغلى مۇ ئاغىلىق ئۇلار ھەققىنى ئەلىپ مۇ ئاغىلىق (A +B قىتى B + A) ۋە ئەسلىتىلگەن ئاغىلىق قالدۇرۇلغان قىتىش 4 ، ھۆكۈمدار قىتى ئوغلى مۇ ئاغىلىق (Y) قىز ئېلىپ قالغۇچىلار تەرىپىدىن قىتىش 3 2 قىتىش ۋە ئۇلار ئەلىپكە ئەكىلىدىغان قۇ ھەمبە ھۆكۈمدار مۇ ئۇلار بىلە ئوغلى مۇ ئاغىلىق (B) قىز ئېلىپ قالغۇچىلار تەرىپىدىن قىتىش 1 2 ، ئەلىپ ھۆكۈمدار مۇ ئوغلى مۇ ئاغىلىق ئۇلار ھەققىنى ئەلىپ مۇ ئاغىلىق ئۇلار ئوغلى مۇ ئاغىلىق ئۇلار ئەلىپكە ئەكىلىدىغان ئۇلار ئەلىپ كېلىش ئۈچۈن ئۇلار ئەلىپ كېلىش ئۈچۈن ئۇلار ئەلىپ كېلىش ئۈچۈن

ᠬᠠᠷᠠᠭᠤᠯ ᠪᠤᠶᠤ

تصدیقنامۂ فارغ التحصیلی حاصل نمودند تدریس فارسی را آغاز نمودند۔" ایشان تعریف می کردند که وقتی

ایشان ، مدرسۂ مرکزی پوهنتون آباد تاسیس گردید ، وظیفۂ قبلی را ترک و تقریباً نیم سال ایشان

درسی ، مدیریت ایشان را قبول نمودند و بعد از آن به حیث استاد پوهنتون مشغول کار شدند۔

ایشان در سال ۱۳۵۸ ه ش به حیث رئیس پوهنتون آباد تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۶۰ ه ش

پوهنتون آباد تعطیل گردید و ایشان به حیث استاد پوهنتون کابل تعین گردیدند۔ ایشان در سال

۱۳۶۲ ه ش به حیث رئیس دارالترجمۀ وزارت معارف مقرر گردیدند۔ در سال ۱۳۶۴ ه ش ایشان

به حیث رئیس دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۶۶ ه ش ایشان

به حیث رئیس دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۶۸ ه ش ایشان به حیث

رئیس دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۷۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۸۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۳۹۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۰۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۱۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۲۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۳۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۴۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۵۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۶۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۷۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۸۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۴۹۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۰۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۱۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۲۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۳۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۴۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۵۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۶۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۷۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۸۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۵۹۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۰۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۱ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۲ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۳ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۴ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۵ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۶ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۷ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۸ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت عدلیه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۱۹ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت اطلاعات و کلتور تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۲۰ ه ش ایشان به حیث رئیس

دارالترجمۀ وزارت امور خارجه تعین گردیدند۔ در سال ۱۶۲۱ ه ش ایشان به حیث

لمرجع :

ب . ٥ . ك . ڤاسيليفتش « ڤورتيم ـــــ ـــــ ـــــ ـــــ » ، ڤجم من لغتها ، ڤكرڤتشتسا ـــــ . ڤورڤم ، ١٩٢٣ ڤم .

(١) « لمرتند » (ڤعق ڤحرڤت) ، ڤجم من لغتها ، ڤكرڤتشتسا ـــــ . ڤورڤم ، ١٩٢٣ ڤم .

(٢) « ڤمرتند » ، ڤكم ڤحم ڤكتشتڤتم لمرتڤي ، ڤبرڤسم ڤلي ڤبتا ڤه ڤلر ڤبق ڤكڤم لغتها ، ١٩٥١ ڤم .

ڤلڤكتسا ڤم لغتها ، ڤبرڤسا ، ١٩٥١ ڤم .

(٣) « < لمرتند > ڤبرڤم ڤحتحا ـــــ ڤورتيم ڤم ڤحتم ، ڤحڤم ب ڤعڤحم ڤم لمرڤسا ڤم ڤحڤڤتيم » ، ڤعڤڤم ١٩٨٥ ڤم ، ٢٨ ـــــ ٣٤ ڤحتا ڤي .

(٤) « ڤحتڤا لمر ڤعڤحم » ، ١٦ ڤعرڤ ڤيت ، ڤحڤه ڤڤڤڤحتحت لغتها ، لمسڤغڤمر ، ١٩٨٥ ڤم .

(٥) « لمرتند » (ڤعق ڤحرڤحا لمرد) ، ڤه . ڤعمر ڤا ، ڤيسڤڤڤا ڤحت ڤڤڤعڤحم ڤڤتتيڤتيڤن ، ڤڤكرڤسا ڤم ڤحتم ڤم

م كسا ڤڤتتيڤتيڤن لمر ڤحتم ڤڤكڤيڤم ب ڤعڤتيم » ، ١٩٨٦ ڤم ، ١ ڤعرڤ ڤه .

(١١) . ١٩٨٥ ڤم/ ب ٥٨ ڤعرڤ ڤڤرڤ لمر ڤيم ب ڤورتيم ڤعڤحي لمر ڤحتم ڤي لمتتيڤعڤڤم/ ڤعرڤيم » « ڤعرڤن ڤورتيم

ب ڤعڤڤتتيڤم ب ڤعڤعيم وي ڤڤمر ڤعرڤيم » ، ڤيڤڤيڤق ، ١٩٨١ ڤم ، ١٧ ـــــ ٥٥ ڤحتا ڤي .

(١٠) . « ڤعڤيڤق ڤيڤڤيم » ڤعتر ، ١٩٨١ ڤم/ ب ٢٨ ڤعتر ڤڤرڤ لمر/ ١٧ ب ڤعڤ . » ڤورتيم م/ ڤحتم/ ڤعڤيم

(٩) . « لمرتند » (ڤعرڤق ڤعتحق ڤڤعر ڤعڤعر) ، ڤكتڤڤڤا ، ڤه . ڤعمر/ ڤا ، لمرد تعڤڤڤتيم/ ڤڤڤعڤڤي ، ڤعڤن

ڤورتيم م/ ڤحتم/ م/ ڤڤڤيم م/ ڤحتر/ ، ڤڤڤڤعتم/ ، ١٩٨٢ ڤم .

(٧) . « لمرتند م/ ڤا ڤيرتتتيم » (ڤعق ڤعڤعق لمر (١ ـــــ ٥ ڤعڤعر ، ١٩٨٢ ـــــ ١٩٨٥ ڤم ،

ڤعڤحق ڤعڤم م/ ڤحتم/ م/ ڤڤيم م/ ڤعڤيم ڤڤڤيم ڤعڤعق لمرڤسا ڤعڤڤڤم/ ڤعڤعق لمرڤسا م/ ڤعڤم/ م/ ڤڤڤيم م/ ڤحتر/ ، ڤعڤتيم .

لمڤڤيم م/ ڤحتر/ ، ڤعڤتيم ، ١٩٨٠ ڤم .

Klaus Röhrborn (Giessen)

ZUR PROBLEMATIK DER EIGENNAMEN IM SCHRIFTMONGOLISCHEN

I.

Bei der Lektüre von mongolischen Texten[1] fällt auf, daß die Verwendung des Genitiv-Suffixes bei Eigennamen nicht konsequent ist. Da liest man *vayisali ulus* „Vaiśālī-Reich", in der Variante dazu aber *vayisali-yin ulus*[2]. Der Kanjur-Text des mongolischen Kūṭāgāra-sūtras hat auf fol. 346 a 2: *yagṣa tngri-ner* „Yakṣa-Götter", eine andere, vielleicht etwas spätere Redaktion des Textes hat dafür: *yagṣ-a-yin tngri-ner*[3]. Auch in ein und demselben Blockdruck begegnen wir solchen Inkonsequenzen. Im erwähnten Kanjur-Text findet man auf fol. 345 b 20: *abaragodhani dvib* „Kontinent Aparagodānīya" und auf fol. 346 a 5: *burvabadq-a dvib* „Kontinent Pūrvavideha", gegen *abaragodani-yin dvib* und *burvabadiq-a-yin dvib* auf fol. 348 a 15–16. Eine abweichende Bedeutung ist offenbar mit Fortlassung und Setzung des Genitiv-Suffixes nicht verbunden. Oder haben wir sie vielleicht nur übersehen?

Der verehrte Jubilar verzeichnet in seiner Grammatik des Schriftmongolischen zwei syntaktische Schablonen, in denen Eigennamen vorkommen können: (1) Der Eigenname steht unverbunden als „Apposition" vor einem Appellativum, nach dem Muster *činggis qan* „Tschinggis Chan"[4],

[1] Nikolaus Poppe: *Zwei mongolische Übersetzungen des Kūṭāgārasūtra.* In: Rudolf Kaschewsky et al.: *Serta Tibeto-Mongolica. Festschrift für Walther Heissig* ... Wiesbaden 1973, S. 237–254. [Sigle: Kūṭ],
Ders.: *The twelve deeds of Buddha. A Mongolian version of the Lalitavistara* ... Wiesbaden 1967. (Asiatische Forschungen. 23.) [Sigle: TwelveDeeds]
Pentti Aalto: *Qutuγ-tu pañcarakṣa kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur* ... Wiesbaden 1961. (Asiatische Forschungen. 10.) [Sigle: Pañc]
Francis Woodman Cleaves: *The bodistw-a čari-a awatar-un tayilbur of 1312 by Čosgi Odsir.* In: Harvard journal of Asiatic studies 17 (1954), S. 1–129. [Sigle: Bodhic].
Die Zeilen zählen wir nach den Zeilen der gedruckten Ausgaben.

[2] Pañc I 26 r. 10.

[3] Kūṭ II 86 a 15.

[4] Nicholas Poppe: *Grammar of Written Mongolian.* 3. Aufl. Wiesbaden 1974. (Porta linguarum Orientalium. N. S. 1.) § 469.

oder (2) der Eigenname ist ein Syntagma des Typs *ong-un γool* „Ongin-Fluß"[5], wo beide Glieder durch das Genitiv-Suffix verbunden sind.

Im Typ (1) ist das erste Glied der Junktur (*činggis*) allein der Eigenname, das zweite Glied (*qan*) ist eine Art Gattungsbezeichnung. Im Typ (2) hingegen ist *ong-un γool* zusammen der Eigenname, *ong* allein ist kein Name oder jedenfalls nicht der Name des Flusses. Beim Typ (1) liegt genau das vor, was man mit Gerhard Doerfer[6] als „Attribut[ion] der Identifizierung" bezeichnen könnte. Man kann immer dann zwei Nomina ohne Genitiv-Suffix in einer Nominalgruppe verbinden, wenn die beiden Nomina Subjekt und Prädikat eines Satzes sein können, und bei der Gruppe „Eigenname plus Titel" ist das der Fall[7].

Unser Problem ist, daß in den Texten beim selben Eigennamen einmal die Formulierung ohne Genitiv-Suffix vorkommt, das andere Mal aber eine Genitiv-Verbindung. War man sich nicht klar, ob das erste Glied allein als Eigenname der betreffenden Sache gelten konnte?

II.

Wir halten das für möglich, da es sich bei unseren Beispielen meist um Fremdwörter handelt. Bei Fremdwörtern kann man sich ja fragen, ob überhaupt ein Eigenname der betreffenden Sache vorliegt oder vielmehr ein Appellativum, das man – zumindest in Gedanken – übersetzen sollte. Wenn ein Autor oder Schreiber im Ergebnis des Versuches zu „übersetzen" zu der Annahme kommt, daß kein Verhältnis der Identifizierung zwischen den beiden Gliedern der Nominalgruppe vorliegt, dann wird er das Genitiv-Suffix setzen.

Maqa mayuri ene tarni[8] ist wiederzugeben mit: „diese Dhāraṇī Mahāmāyūrī". Es wird daran gedacht, daß *maqa mayuri* auch allein als Name

[5] O. c., § 501. Es heißt in diesem Paragraphen nicht sehr glücklich, daß diese Form der Eigennamen der engl. Junktur *the city of New York* ähnlich sei. Wir möchten diese Junktur eher dem anderen Typ (mo. *rajagaraγ balqasun*) zuordnen, da *New York* (ohne *city*) ja allein für den Namen stehen kann. Dt. *Karl-Marx-Stadt* würde den Typ mo. *ong-un γool* besser charakterisieren.

[6] Gerhard Doerfer: *Beiträge zur Syntax der Sprache der Geheimen Geschichte der Mongolen.* In: Central Asiatic journal 1 (1955), § 9,1.

[7] Man vermißt eigentlich die Gruppe „Eigenname plus Titel" an der zitierten Stelle (§ 9,1) bei Doerfer. Auch die „Apposition" – wenn man schon diesen Begriff fürs Mongolische gelten lassen will – ist ja eine Attribution.

[8] Pañc II 7 v. 10.

dieses Zaubertextes fungieren kann, was im sanskritischen Titel des Werkes auch tatsächlich der Fall ist[9]. Ein anderer Blockdruck unseres Textes hat an dieser Stelle aber: *maqa mayuri-yin ene tarni*[10], und hier dürfte der Schreiber oder Schneider den Titel „übersetzt" haben, wobei er sich vielleicht an der mongolischen Übersetzung der Überschrift unseres Werkes orientiert hat: *arvis-un erketei yeke taγus* „der Große Pfau, der Mächtige im (mystischen) Wissen"[11] oder *arvis-un erketei yeke taγus neretü yeke kölgen sudur* „Mahāyāna-sūtra namens ‚Großer Pfau, der Mächtige im (mystischen) Wissen'"[12]. Hat der Schreiber oder Schneider „übersetzt", dann herrscht zwischen den Gliedern der Nominalgruppe nicht das Verhältnis der Identifizierung, denn „Dhāraṇī" ist nicht Gattungsbegriff für „Pfau". *Maqa mayuri-yin ene tarni* wäre wiederzugeben mit: „diese Dhāraṇī der Mahāmāyūrī".

In der Junktur *diyan baramid*[13] ist *diyan* als Name der fünften „Vollkommenheit (skr. *pāramitā*)" aufzufassen: „Pāramitā ‚Dhyāna'". In der viersprachigen Leningrader Mahāvyutpatti[14] heißt es aber: *diyan-u baramid,* und hier wurde *diyan* offenbar „übersetzt" und in der weiteren Bedeutung „Meditation" verstanden: „Pāramitā der Meditation". Meditation ist ja an sich keine Pāramitā, sondern nur die Vollkommenheit in dieser Übung.

Für unser letztes Beispiel: *rasivar-un öngge-tü* „mit der Farbe des Lapislazuli"[15] kennen wir kein Gegenstück ohne Genitiv-Suffix. Wir können aber annehmen, daß *rasivar-un öngge-tü* auf eine Vorlage zurückgeht, die **rasivart öngge-tü* (ohne Genitiv-Suffix) hatte, wo also *rasivart* als Farbname „Violett" verstanden wurde[16]. Der Schreiber wurde vielleicht deshalb zum „Übersetzen" verführt, weil er das auslautende ⟨t⟩ von **rasivart,* das in der mongolischen Schrift der Zeichenfolge ⟨un⟩ zum Verwechseln ähnlich ist, für ein Genitiv-Suffix gehalten hat.

[9] Vgl. z. B. Pañc II 1 v. 4.
[10] Pañc II 7 v. 10 Var.
[11] Pañc II 2 r. 1–2.
[12] Pañc II 2 r. 1–2 Var.
[13] Pañc III 5 r. 4.
[14] A. Sárközi: *Some words on the Mongolian Mahāvyutpatti.* In: Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae 34 (1980), S. 226.
[15] TwelveDeeds 25 r. 12,28 v. 19. Das Wort geht zurück auf atü. *ražavrt, rašavart*(?) (<< skr. *rājāvarta*). Die Form *rasivar* ist später im Mongolischen üblich geworden. Das atü. *čakravart, čakiravrt,* wo ebenfalls der für das Mo. ungewöhnliche Auslaut *-rt* vorliegt, wurde dagegen gewöhnlich nicht derartig verstümmelt (vgl. aber Pañc I 13 v. 9: *čakirvar, čakravar*).
[16] Vgl. *altan öngge-tü* „mit der Farbe ‚Gold'" (TwelveDeeds 25 r. 9, 28 v. 18).

Fremde Eigennamen werden also dadurch zu Appellativa, daß man sie in Gedanken „übersetzt". Dabei ändert sich automatisch die syntaktische Struktur, die der Nominalgruppe zugrundeliegt, was durch die Setzung des Genitiv-Suffixes manifest wird.

Im Prinzip ist das Schwanken im Gebrauch des Genitiv-Suffixes aber nicht auf fremde Eigennamen beschränkt. Auch ein Appellativum kann seiner eigentlichen Bedeutung entkleidet und zum Quasi-Eigennamen hypostasiert werden. In dieser Eigenschaft kann es dann mit Appellativa in das Verhältnis der Identifizierung treten, mit denen es normalerweise dieses Verhältnis nicht hat. Bei welchen unsuffigierten (nicht mit Genitiv-Suffix versehenen) Gruppen das Verhältnis der Identifizierung im einzelnen vorliegt, kann nur der Sprecher des Mongolischen beurteilen. Nur er weiß mit Sicherheit, wann zwei Termini füreinander Subjekt und Prädikat eines Satzes sein können. Bei Belegen aus der älteren Literatur wird man in dieser Literatur selbst nach klärenden Hinweisen suchen müssen. Sonst bleibt es bei Vermutungen. So könnte man sich z. B. vorstellen, daß in der Gruppe *morin ǰil* „Pferdejahr" das Verhältnis der Identifizierung („Jahr ‚Pferd'") vorliegt, in der Gruppe *usun tegerme* „Wassermühle" hingegen würde man dieses Verhältnis nicht vermuten[17].

Bei unsuffigierten Nominalgruppen, die durch Hypostasierung zustandekommen, ist ebenfalls ein Schwanken bei der Setzung des Genitiv-Suffixes zu beobachten. Das heißt, wenn ein Nomen mit einem anderen Nomen das Verhältnis der Identifizierung eingeht, mit dem es von Haus aus dieses Verhältnis nicht hat, kann das ursprüngliche Verhältnis „durchschlagen" und den Autor oder Schreiber zur Setzung des Genitiv-Suffixes veranlassen.

Die Gruppe *aduγusun töröl* „Geburt[sart] ‚Tier', Tierexistenz"[18] ist im Mongolischen erst mit dem Aufkommen des Buddhismus üblich geworden: „Tier" tritt als stark negativ bewertete Existenzform neben *birid* „Hungergeist", *asuri* „Dämon" usw. und kann mit dem ebenfalls als Gattungsbegriff neu geschaffenen *töröl* in das Verhältnis der Identifizierung treten. Wenn *aduγusun* schon vor dem Buddhismus mit *töröl* eine Nominalgruppe bilden konnte, dann dürfte das eine Genitiv-Verbindung gewesen sein, die etwa die Bedeutung „Existenz, Leben eines Tieres" gehabt hat. Wenn in buddhistischen Texten gelegentlich *aduγusun-u töröl*[19] (mit

[17] Diese beiden Nominalgruppen bringt Doerfer (o. c., § 9,2) unter den Fällen, die nicht durch „Attribut[ion] der Identifizierung" charakterisiert sind, ohne allerdings mit Hypostasierungen der genannten Art zu rechnen.
[18] Bodhic 158 a 11–12 (*aduγusun törölki-tü*), Pañc I 27 v. 2 (*aduγusun töröl-ten-i*).
[19] Pañc I 15 v. 16 (*aduγusun-u töröl-ten-i*), 34 r. 5 (*aduγusun-u töröl-i*).

Genitiv-Suffix) auftaucht, so hat der Schreiber offenbar an das ursprüngliche Verhältnis der beiden Glieder gedacht. Nicht *aduγusun* allein, sondern *aduγusun-u töröl* ist dann für ihn der Name dieser Existenzform.

Im Vergleich mit dem Alttürkischen macht das Mongolische wenig Gebrauch von Hypostasierungen der geschilderten Art, und man findet für derartige Gruppen des Alttürkischen im Mongolischen meist eine Genitiv-Verbindung (vgl. atü. *tavar bušı* „Habe-Almosen" : mo. *ed idegen-ü öglige* „Habe- und Speise-Almosen" usw.).

III.

Die bisher besprochenen Fälle von schwankendem Gebrauch des Genitiv-Suffixes berücksichtigen nur Fälle, die sich aus dem Mongolischen selbst erklären lassen. Man muß aber hier auch mit fremden Einflüssen rechnen, vor allem dann, wenn das Genitiv-Suffix in Nominalgruppen erscheint, deren Glieder von Haus aus im Verhältnis der Identifizierung stehen.

Im Alttürkischen ist die Problematik der Eigennamen und Quasi-Eigennamen ganz ähnlich wie im Mongolischen. Im Beispiel atü. *kočo uluš* „Reich Kotscho"[20] haben wir die Gruppe „Eigenname plus Gattungsbegriff" vor uns, und die beiden Glieder können ohne Suffix juxtaponiert werden. Aber in der Gruppe atü. *kočo tagı* „Gebirge bei Kotscho, Kotscho-Gebirge"[21] ist *tag* nicht Gattungsbegriff, weil Kotscho zunächst ein „Reich" ist und kein Gebirge. Es herrscht also zwischen den beiden Gliedern nicht das Verhältnis der Identifizierung, und das zweite Glied der Gruppe muß das Possessivsuffix der 3. Person erhalten. Diese suffigierte Junktur des Alttürkischen ist ja die übliche Entsprechung der mongolischen Genitiv-Verbindung: Man vergleiche atü. *nom közi*[22] und mo. *nom-un nidün* „Dharma-Auge"[23], atü. *nom kapıgı*[24] und mo. *nom-un qaγalγas* „Dharma-Tor"[25], atü. *t(ä)ŋri yeri*[26] und mo. *tngri-yin γaǰar* „Götterland, Himmel"[27] usw.

[20] A. v. Le Coq: *Türkische Manichaica aus Chotscho.* III. Berlin 1922. S. 40 o. 6.
[21] G. R. Rachmati: *Türkische Turfan-Texte.* VII. Berlin 1937. S. 42, Z. 7.
[22] W. Bang et al.: *Türkische Turfantexte.* VI: Das buddhistische Sūtra Säkiz yükmäk. Berlin 1934. Z. 127.
[23] TwelveDeeds 4 v. 10.
[24] Bang et al., o. c., Z. 430.
[25] TwelveDeeds 6 v. 4.
[26] Bang et al., o. c., Z. 405.
[27] TwelveDeeds 6 v. 7–8.

Besonders wenn dogmatische Reihen ins Spiel kommen, gibt es auch im Alttürkischen ein Schwanken zwischen unsuffigierter und suffigierter Gruppe, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll. Man kann aber vermuten, daß diese Unsicherheit im Gebrauch einer der Gründe dafür ist, daß das alttürkische System im Mitteltürkischen aufgegeben wird. Bereits in den frühesten islamisch-türkischen Texten, die aus dem 11. Jahrhundert stammen, tritt die Verbindung „Eigenname plus Gattungsbegriff" in suffigierter Form auf: *rabi'al-axir ayınta* „im Monat Rabī'u'l-āḫir"[28]. Das wird die Norm für das gesamte mitteltürkische Schrifttum, und auch in den modernen Kontinuanten der islamisch-türkischen Schriftsprachen gibt es keine Unsicherheiten der geschilderten Art mehr. Eigennamen werden stets in suffigierten Gruppen verwendet, gleich ob das Verhältnis der Identifizierung zwischen den Gliedern herrscht (vgl. ttü. *Ankara şehri* „Stadt Ankara") oder nicht (vgl. ttü. *Ankara halkı* „Bevölkerung von Ankara"). Es gibt einige wenige Gruppen, die auf dem alten Stand geblieben sind, wie z. B. die Gruppe „Personenname plus Titel", vielleicht gerade weil dort Unsicherheiten der in Rede stehenden Art nie aufgetreten sind.

Wie gesagt, könnte das Mongolische teilweise in den Sog des Mitteltürkischen geraten sein, was schwankenden Gebrauch des Genitiv-Suffixes zur Folge gehabt haben mag. Man vergleiche die mittelmongolischen Glossen zur *Muqaddimatu'l-adab,* wo z. B. ein mo. *arčiyīn modun* „Wacholderbaum" einem čag. *arča yıgačı* entspricht[29]. Ein systembedingter Grund für das Auftreten des Genitiv-Suffixes ist hier nicht zu erkennen, da zwischen *arča* „Wacholder" und *modun* „Baum" ein ursprüngliches Verhältnis der Identifizierung herrscht[30].

Im ganzen aber ist das Mongolische dem Türkischen nicht gefolgt, und im Chalcha werden Eigenname und Gattungsbegriff noch immer ohne Genitiv-Suffix verbunden: *Afrik tiv* „Kontinent Afrika, Afrika", *Amar mörön* „Amur-Fluß, Amur", *platan mod* „Platanen-Baum, Platane"[31] usw. Die Namen der Kontinente z. B. können dann durch Hypostasierung auch zum Namen der dort lebenden Spezies von Mensch werden: *afrik chün* „Mensch[enart] ‚Afrika', Afrikaner", *avstrali chün* „Mensch[enart] ‚Au-

[28] Vgl. Şinasi Tekin: *Bilinen en eski islami türkçe metinler: uygur harfleriyle yazılmış Karahanlılar devrine ait tarla satış senetleri (473, 483 = 1080, 1090).* In: Selçuklu araştırmaları dergisi 4 (1975), S. 164 Z. 24.
[29] Vgl. N. Poppe: *Zur mittelmongolischen Kasuslehre. Eine syntaktische Untersuchung.* In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 103 (1953), S. 97.
[30] Vgl. *ašoki modun* „Aśoka-Baum" (Kūṭ I 346 a 17) usw.
[31] Hans-Peter Vietze: *Wörterbuch Deutsch-Mongolisch.* Leipzig 1981. S. 34 a, 37 b, 270 a.

stralien', Australier" usw. – aber nicht **azi chün.* Dafür bildet man ersatzweise eine Genitiv-Verbindung: *azijn chün* „Mensch von Asien, Asiate"[32]. Hatte man das Gefühl, die Asiaten seien zu heterogen, um zu einer „Menschenart" zusammengefaßt zu werden? Hat man deshalb das erste Glied (*azi*) dieser Gruppe nicht als Eigenname verstanden, sondern „übersetzt"?

[32] Vietze, o.c., S. 34a, 47b, 60a.

Denis Sinor (Bloomington, Indiana)

TURKIC *YER* „GROUND, PLACE, EARTH" ~ CHUVASH ŚER ~ HUNGARIAN *SZER*

The attentive user of Sir Gerard Clauson's marvellous *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* will find on p. 954, s.v. *yé:r* "basically 'ground' with a wide range of extended meanings" the somewhat surprising statement that it appears as a Turkic loan word in Hungarian, in the form *szer.* Reference is made to the entry *yé:l* "wind" (p. 916), which appears in Hungarian in the form *szél* (not *szel* as indicated). The reference to Hungarian is surprising since present-day Hungarian has no word *szer* meaning "ground, place, earth, etc." and a similar etymology does not appear anywhere in the vast literature devoted to the study of Turkic loan words in Hungarian. The present note not only hopes to give a solid foundation to the etymology appearing in Sir Gerard's work but it will also explain how it got into his masterpiece.

The second point is easily answered. I presented this etymology at the 10th meeting of the Permanent International Altaistic Conference held in Manchester, England in 1967. Sir Gerard found my etymology convincing, said so in public and, certain that I will publish it shortly, included it as a *fait acquis* into his Dictionary. This short explanation takes care of the second point raised but now, twenty years after I first proposed in public this etymology, I may as well justify it.

The great Hungarian dictionary *A magyar nyelv értelmező szótára,* lists no fewer than ten meanings for the word *szer* – none of them related to that of Turkic *yer.* Országh's excellent major Hungarian–English dictionary lists three widely differing meanings: "implement, appliance; remedy, drug, medicine; fittings (of a gymnasium) [meaning probably linked with "appliance"]. In its third volume published in 1976, the great etymological dictionary of the Hungarian language (*TESz*) devotes a long entry to *szer* and, tracing the word back to 1015, lists the following meanings: 1. "Ordnung, Anordnung", 2. "Teil der Feldmark eines Dorfes", 3. "Art", 4. "Weise, Verfahrungsart", 5. "Chronologische Reihenfolge, Nacheinander", 6. "Gruppe, Mannschaft, Gemeinschaft", 7. "Reihe, Schicht", 8.

"Maß, Mäßigkeit", 9. "Rüstung, Mittel, Instrument", etc., twenty meanings altogether, and I omit here many specialized expressions. In what may be considered an understatement, the *TESz* notes that in Hungarian *szer* "has become the basis of a rich family of words." As for its origin, according to *TESz* the word is an "ancestral inheritance from the Uralic period", to be linked with words such as Vogul *sir* "modality, state, quality", etc. The etymological dictionary of the Finno-Ugric elements of the Hungarian language (*MSzFgrE*) deals in over two pages with *szer* and derives it from a Uralic **śer3* form, while wisely abstaining from attributing any meaning to it. Indeed, if a slight pun may be allowed, such an action would be meaningless. It stands to reason that Hungarian has several homonyms *szer* which may have, or perhaps ought, to be given several etymologies.

Dezsö Pais 1962 attempted to disentangle the supposed interconnections of all the words which he thought belonged to the *szer* family. The extremely rich documentation presented by him remains useful, but his linking of words of vastly differing meanings (examples have been given above) remain, to me, unconvincing. Also, according to him, the word is of Finno-Ugric origin. In fact the entries in *TESz* and *MSzFgrE* rely greatly on Pais' work. But at present our concern is not with *all* the Hungarian words *szer* but simply with the question whether *one* Hungarian *szer* may be connected with Turkic *yer.* To reach a positive decision we will have to show that 1/ at least one of the homonyms *szer,* is semantically compatible with the Turkic word, 2/ a Turkic *y-* ~ Hungarian *s-* correspondence is possible in the case of loan words.

In the list of meanings for *szer* given in *TESz* we found "2. Teil der Feldmark eines Dorfes". The *MSzFgrE* has "Teil des Dorfes; Häuserzeile; Gasse, Straße"; meanings of this type bring us somewhat closer to the Turkic word. Interestingly enough, building on his own as well as on previous research, Pais showed (p. 17–18) that an element *-szer* appears in a number of place names given in old Hungarian documents. (The numbers refer to the year to which the document refers.) Thus: 1254, *Sceuleuscer*; 1317, *Telukzer*: 1357, *Lenchezer*; 1385, *Almazeer*; 1478, *Dyozer, Cheresnyezer.* Some of the names clearly refer to orchards, for instance the first part of the last three names mean respectively "apple", "walnut", "cherry". It is obvious that the second element (*-zeer, -zer,* standing for *szer*) stands for the place in which these fruits are grown. Unfortunately Pais, bogged down in the rich material for which he attempted to find a common etymology, speculated that *szer* probably reflected the production methods of the past when work on a given land was performed by a social group

called *szer.* There is no evidence in support of such a contrived explanation.

It is certain that in its earliest mentions *szer* (spelt *zeru, scer*) is a place name, referring, in Latin texts, to a *villa.* The most detailed, hence the most discussed, mention of the word appears in the *Gesta Hungarorum* written around 1200 by an anonymous notary of King Béla III of Hungary. In chapter 40 of this work, the Anonymus (as he is usually called), describes how, following his victory, the conqueror Árpád gathered his followers in an assembly in which many important questions concerning the governance of Hungary were decided:

> ... et in illo loco dux et sui nobiles ordinaverunt omnes consuetudinarias leges regni et omnia iura eius, qualiter servirent duci et primatibus suis vel qualiter iudicium facerent pro quolibet crimine commisso. Ibi etiam dux condonavit suis nobilibus secum venientibus diversa loca cum omnibus habitatoribus suis et locum illum, ubi hec omni fuerunt ordinata, Hungarii secundum suum idioma nominaverunt Scerii eo, quod ibi ordinatum fuit totum negotium regni.
>
> (Szentpétery, p. 83)

In the language of the Anonymus *quod* may stand for "because", and the sentence is understood (e.g. in Pais' generally accepted Hungarian translation) to mean that the name *Sceri* was given to the place *because* it was there that the affairs of the realm were settled. Thus Anonymus would have alluded here to the "Ordnung, Anordnung" meaning of *szer.* It is quite posssible that the learned author – inordinately fond of puns and of atrocious popular etymologies – did indeed think of this other meaning of *szer* when writing his work. No more credence should be attached to this etymology than to the many others with which his work is interlarded. What is certain is, that at the time when Anonymus wrote his work there existed a place called Szer. The further destinies of the place are traced by Györffy 1959. It is known that by 1233 there was a monastery at the site which was abandoned in the course of the 15th century but a settlement named Szer is often mentioned in later documents. Later, possibly because of the Turkish wars, the place was deserted and from 1630 – when the name first appears – to this day it has been known as Pusztaszer, i.e. the "deserted, abandoned, bare" Szer.

The Hungarian word *puszta* – well known as a geographic technical term – is of Slavic origin. If, as I have surmised (but so far not yet proven), Hungarian *szer* is the same word as Turkic *yer,* than the exact equivalent

of Pusztaszer occurs in Karaim (dialect of Troki in Poland) for which Kowalski 1929, 245 recorded the word *pustayer* "pustynia, Wüste".

Similar constructions, in which an adjective precedes and qualifies the following *yer,* are ubiquitous in Turkic. Thus, for example, the *Codex Cumanicus* (Grønbech 122) has *tyn yer* "Brachfeld", the 14th century Arabic-Kipchak dictionary *ad-Durraṭ al-muḍī'a fī-luġat at-turkīya* (Zajączkowski 1969) has *tašlu yer* "terrain pierreux", and *yazï yer* "plaine, steppe désert", the latter compound appearing also in the Sino-Uighur dictionary of the Office of Translators under the Ming. Ligeti 1966, 286 renders it with "terre inculte". Similar constructions abound in modern Turkic languages, for example Azeri and Turkmen *boš yer,* Bashkir *tašlandïq yer,* Chuvash *puš śĕr* have the meaning of "pustos'", Uzbek has *dala yer* "dačnaja mestnost'", modern, literary Altai has *ēn čer* "pustyr'". For Shor, Radloff Wb. I, 165 gives *aγïlaq čär* "einsamer Ort". Other examples could be cited, cf. e.g. Bang 1918, 27. Expressions such as Old Turkic *taγ yir(i)* „Bergland" (TT. I, 44) show that Common Turkic *yer* had, from early times on not only the meaning of "earth", but also that of "land, region, place". The *Drevnetjurkskij slovar'* (p. 257) gives four meanings for *yer*: "1. zemlja, 2. mesto, 3. zemlja, strana, 4. poverkhnost', verkh". The word appears, with appropriate phonetic changes, also in all modern Turkic languages, e.g. Turkish, Azeri, Turkmen, Bashkir, Uzbek *yer,* Kirghiz, Kazakh, Karakalpak *žer,* Khakas, Koibal, Tuvin *čer,* Yakut *sir,* Chuvash *śĕr.* It would be superfluous to list all the known forms.

In what has gone before I could show that in one of its meanings Hungarian *szer,* is semantically identical with Common Turkic *yer.* We must now take the second step and show that the two words are connected, or to put it otherwise, that *szer* is a Turkic loan word in Hungarian.

Ever since the publication of Zoltán Gombocz' path-breaking *Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter der ungarischen Sprache* (= Gombocz 1912) it has been generally accepted that Turkic loan words in Hungarian show a three-fold correspondance of Common Turkic (CT) initial *y-*: ∅ (zero), 2. *d'-* (*gy* in Hungarian orthography), 3. *s-* (*sz* in Hungarian orthography).

The first of these correspondences rests on rather shaky grounds. Only two words, Hungarian *író* "buttermilk" and *ír-* "to write" would have belonged to this category. On this question, of no direct relevance to our present task, see Ligeti 1961, 30–32, and Sinor 1977, 322–328. The correspondence Turkic *y-* ~ Hungarian *gy-* rests on grounds more solid and appears in the majority of cases, e.g. *gyékény* "mat" < CT *yiken, gyomor* "stomach" < CT *yumur, gyűrű* "ring" ~ CT *yüzük,* etc. It is with the third set of correspondence that we are here specifically concerned.

Established by Gombocz 1912, the CT *y-* ~ Hungarian *sz-* correspondence has preoccupied virtually everyone interested in the history of Hungarian vocabulary in general and in the Turkic loan words of Hungarian in particular. In spite of repeated efforts to increase their number, e.g. by Palló 1961, only three etymologies have stood up to critical scrutiny. These are Hungarian *szőlő* "grape" (< Chuvash *śïrla,* CT *yiläk* "berry"), *szűcs* "furrier" (< Chuvash *śĕvĕśĕ,* CT *yiči* "tailor), *szél* "wind" (< Chuvash *śil,* CT *yel*). To these three we can now add a fourth etymology: Hungarian *szer* "ground, place, earth" < Chuvash *śĕr* (CT *yer*).

A word should be said concerning the vowels of the Hungarian words. Although the Common Turkic forms show *e* in both cases (*yel* and *yer*), Chuvash has *i* in *śil* "wind" and *ĕ* in *śĕr* "earth, land, soil". It would then appear that Hungarian *é* renders Chuvash *i,* while the reduced Chuvash *ĕ* becomes the shorter Hungarian *e.* According to Róna-Tas 1978, 95 *śĕr* developed from *yer* through a form with *i,* a statement with no apparent justification.

It is a generally accepted view that the Hungarian words *szőlő, szűcs, szél,* to which we can now add *szer,* were taken from Chuvash, or an earlier Chuvash-type language which showed an *s-* for the CT initial *y-*. Whether in these, and in other cases CT *y-* continues a Proto Turkic *y-* or *ǰ-* is a much debated question which cannot here be entered upon. Poppe 1960, 141 suggested that the Hungarian words with *gy-* (e.g. *gyékény,* see above, category 2) may, in fact derive from Turkic forms with an initial *y-*. Ligeti 1961, 28 rejected this view because, he argued, the historical phonology of Hungarian excludes the possibility of a *y-* > *gy-* development. In his view the Hungarian words in *gy-* are reflexes of the medial stage of a *y-* > *ǰ-* > *ś-* development in Chuvash.

To explain the three-fold representation of CT *y-* in Hungarian loan words one must surmise that they were borrowed either at different periods or from different dialects of the same language. I am not aware of anyone suggesting a third, logical possibility, to wit that the borrowings took place at different periods from different languages. The matter is one of interest for the history of Chuvash, its development from Volga Bulgarian and, from this point of view, the testimony of the loan words in *sz-* is of the utmost importance. It is a generally accepted view that – because of historical (i.e. non-linguistic) considerations – these words must have entered Hungarian no later than the 9th century.[1] According to Róna-Tas

[1] Ligeti 1961, 29 "l'initiale *sz-* [*s-*] dans les emprunts hongrois *szél, szűcs,* etc. ne peut pas être *antérieure* [my italics!] au IXe siècle" is surely a lapsus for "postérieure".

1976, 169–170 the Hungarian loan words in *sz-* prove the existence of Chuvash (or Volga Bulgar) *ś-* in the 9th century or before, while the existence of *ǰ-* is vouchsafed by the Volga Bulgarian inscriptions as late as the 14th century. He thus postulates – using also other arguments – the simultaneous existence of two pre-Chuvash (Volga Bulgar) dialects, one with *ś-*, the other with *ǰ-*. This view had been expressed also by Ligeti 1961, 29 and many other scholars dealing with the question. Scherner's dating (1977, 14) of the appearance of *ś-* (< *ǰ-*) to the 13th century is a small mistake in a fine book. The indication in Agyagási 1982, 10 that the Hungarian *sz-* in the aforementioned words derives directly from *ǰ-*, e.g. *szél* < *ǰel-*. is probably the result of carelessness, as is the omission of the asterisk * in front of the hypothetical Old Bulgarian **jel* form. She, however, asks an important question: is Chuvash "a continuation of the *ś* dialect evolved in Old Bulgarian and existing also in Middle Bulgarian, or have we to presume that this Middle Bulgarian dialect became extinct and Chuvash evolved independently of it from the Middle Bulgarian *ǰ* dialect." She wisely abstains from giving an answer to this question, but she might have a point in accepting the idea that an initial *ś-* existed before, and hence independently of, the more recent development *ǰ-* > *ś-*.

Ščerbak 1970, 158–160 expressed the view that both Chuvash *s-* and CT *y-* may continue a Proto Turkic voiceless, dental spirant **Ø*. In Sinor 1977, 328–330, in a section entitled "Is Chuvash *ś-* always secondary?", I attempted to give a negative answer to this question, and attempted to show that, at least in a very few instances, the Chuvash *ś-* seem to have the primacy over CT *y-*. It seems unlikely that the Turkic loan words with *sz-* of the Hungarian language should belong to the same, very old chronological stratum as the examples I referred to in 1977. Nevertheless it may not have been superfluous to recall here this problem, linked to the principal aim of this short article: the addition of one more CT *y-* ~ Hungarian *sz-* correspondence to the three already known.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

A magyar nyelv értelmező szótára. I–VII, Budapest 1959–1962.

Agyagási, Clara, 1982. On the edition of Chuvash literary sources. In András Róna-Tas (Editor), Chuvash Studies. Bibliotheca Orientalis Hungarica XXVIII, Budapest = Asiatische Forschungen 79, Wiesbaden.

Bang, W., 1918. Monographien zur türkischen Sprachgeschichte. Sber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., 12. Abhandlung.

Clauson, Sir Gerard, 1972. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford.

Drevnetjurkskij slovar'. Leningrad 1969.

Gombocz, Zoltán, 1912. Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter der ungarischen Sprache. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XXX.

Grønbech, K., 1942. Komanisches Wörterbuch. København.

Györffy György, 1959. Pusztaszer. Műemlékvédelem III, 193–199.

Kowalski, T., 1929. Karaimische Texte im Dialekt von Troki. Polska Akademja Umiejetności 11. Krakow.

Ligeti, L., 1961. A propos des éléments "altaïques" de la langue hongroise. Acta Linguistica Ac. Sc. Hung. XI, 15–42.

Ligeti, L., 1966. Un vocabulaire sino-ouigour des Ming. Acta Orientalia Ac. Sc. Hung. XIX, 117–199, 257–316.

MSzFgrE. A magyar szókészlet finnugor elemei. Edited by György Lakó and Károly Rédei. I–III. Budapest 1967–1978. Szómutató (Index) 1981.

Országh, László, 1953. Magyar-angol szótár. Budapest.

Pais Dezső, 1962. Szer. Nyelvtudományi Értekezések 30. Budapest.

Palló, Margit K., 1961. Die Vertretung ung. *sz-* (*s*) < türk. *j-* in den alten türkischen Lehnwörtern der ungarischen Sprache. Ural-Altaische Jahrbücher XXXIII, 128–135.

Poppe, Nicholas, 1960. On some Altaic loanwords in Hungarian. In: American Studies in Uralic Linguistics. Indiana University Uralic and Altaic Series I, 139–147.

Róna-Tas, András, 1976. Some Volga Bulgarian words in the Volga Kipchak languages. In: Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Németh. Edited by Gy. Káldy-Nagy, Budapest, 169–175.

Róna-Tas, András, 1978. Bevezetés a csuvas nyelv ismeretébe. Budapest.

Ščerbak, A. M., 1970. Sravnitel'naja fonetika tjurkskikh jazykov. Leningrad.

Scherner, Bernd, 1977. Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission XXIX, Wiesbaden.

Sinor, Denis, 1977. Altaica and Uralica. In: Studies in Finno-Ugric Linguistics in Honor of Alo Raun. Edited by Denis Sinor, Indiana University Uralic and Altaic Series 131, 319–332.

Szentpétery, Emericus. (Editor). Scriptores Rerum Hungaricarum I, Budapest 1937.

TESz. A magyar nyelv történeti etimológiai szótára. Edited by Lóránd Benkő. I–IV. Budapest 1967–1984.

TT.I. W. Bang und A. von Gabain, Türkische Turfantexte. Sber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1929, 239–268.

Zajączkowski, Ananiasz, 1969. Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak "ad-Durra^t al-muḍī'a fī-l-luġat at-turkīya" III. Rocznik Orientalistyczny XXXII, 19–61.

Giovanni Stary (Venedig)

EINE BISHER UNBEKANNTE MANDSCHURISCHE STEININSCHRIFT VOM GEDENG-BERG

Nach dem Sieg der Mandschutruppen über den Dsungarenfürsten Davaci[1] im Jahre 1755 „schrieb der Kaiser eigenhändig eine Steininschrift und ließ sie im Kuoh-tze kien, sowie auf dem Berge Gedeng in Ili aufstellen, als Denkmal für ewige Zeiten". Mit diesen aus der Mandschufassung des *P'ing-ting Chun-ka-erh fang-lüeh* übersetzten Worten schloß Erich Haenisch seine Einführung zur Übersetzung der Inschriftentafel[2] Nr. 44–51 aus der von O. Franke und B. Laufer herausgegebenen Sammlung[3] ab.

Die Existenz einer zweiten Inschriftentafel auf dem Gedeng-Berg[4] über dieses für die Eroberung Turkestans[5] so wichtige Ereignis war bisher völlig unbekannt[6].

Erst 1982 erfuhr man darüber in einer Lieder- und Balladensammlung der Sibe-Mandschuren[7], und dort auch nur in einer Randbemerkung zu einer historischen Ballade:

> *ere emu suduri baita be getuken saki sere jalin. cohotoi amba daicing gurun-i abkai wehiyehe-i aniya forgon de. jun gar be necihiyeme toktobufi. gedeng alin de ejeme ilibuha eldengge bithe be yarume fejile araha. kimcime hûlaki.*

[1] Vgl. A. W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912),* I–II, Washington 1943–44, S. 9 ff.

[2] E. Haenisch, *Zwei viersprachige Inschriften zum Dsungarenkrieg aus den Jahren 1755 und 1758,* in *Miscellanea Academica Berolinensia,* II/1 (1950), S. 224–247; zit. aus S. 226.

[3] O. Franke – B. Laufer, *Epigraphische Denkmäler aus China,* Berlin 1914.

[4] Ungefähr 250 km südwestlich von Kuldscha.

[5] Zur Geschichte der Eroberung Sinkiangs unter den Mandschus ist auch heute noch der Beitrag von E. Haenisch, *Der chinesische Feldzug in Ili im Jahre 1755,* in *Ostasiatische Zeitschrift* 7 (1918–19), S. 57–86, von grundlegender Bedeutung.

[6] Nicht erwähnt in japanischen Werken wie Oshibuchi Hajime, *Manshū hiki kō,* Tokyo 1943, oder in H. Walravens (ed.), *Catalogue of Chinese Rubbings from Field Museum,* „Fieldiana Anthropology", New Series No. 3, Chicago 1981.

[7] *Sibe uksurai gurinjihe ucun,* Urumqi 1982. Der Inschriftentext befindet sich auf S. 21–23.

> „Damit dieses historische Ereignis klar bekannt werde, hat man, nachdem in der Ära *Abkai Wehiyehe* der Großen Daicing-Dynastie die Dsungaren befriedet und unterworfen waren, eigens auf der auf dem Gedeng-Berg aufgestellten ruhmreichen Inschrift [folgendes Gedicht] anfügend darunter geschrieben; man soll es aufmerksam lesen."[8]

Leider sind mit diesen Zeilen auch alle Erklärungen erschöpft, so daß man weder über den Autor noch über das Zustandekommen dieser dichterischen Schöpfung Näheres erfahren kann. Man muß sie daher als das annehmen, was sie ist: ein Beispiel mandschurischer Dichtkunst, aufgebaut auf den bekannten Prinzipien des „klassischen" Schemas[9] mandschurischer autochthoner Dichtung. Nach neueren Entdeckungen steht nun wohl endgültig fest, daß dieses Schema in zwei Grundvarianten vorkommt:

Erste Variante: Alle vier Verse einer Strophe werden getrennt nebeneinander geschrieben, wodurch besonders die stets gleichbleibende Anfangsalliteration hervorgehoben wird; der Reim folgt dem Schema *a-a-b-a.* Das beste – und neueste – Beispiel stellt das 255 Strophen zu je vier Versen zählende epenartige Werk *Hašigar ucun* dar, das nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt[10].

Zweite Variante: Die ersten zwei Verse werden – wie die folgenden zwei – in eine einzige Zeile zusammengefaßt; dadurch ergibt sich eine zweizeilige Strophe mit dem Endreim *a-a.* Jene Verse, die in der ersten Variante an zweiter und vierter Stelle folgten, bilden jetzt den zweiten Teil der beiden Verse – und dadurch wiederholt sich die Alliteration jetzt in der Versmitte.

Dier hier besprochene Abschrift folgt der zweiten Variante und wird im folgenden daher auch dementsprechend umschrieben. Ob die Originalinschrift auf dem Gedeng-Berg auch diesem Schema folgt, müßte allerdings an Ort und Stelle festgestellt werden.[11]

[8] *Zit.,* S. 20.

[9] Vgl. dazu meinen Vorschlag zur Schemata-Einteilung in *Fundamental Principles of Manchu Poetry,* „Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies", Taipei 1985, S. 187–221.

[10] G. Stary, *Epengesänge der Sibe-Mandschuren,* Wiesbaden 1988 (Asiatische Forschungen, Band 106).

[11] Vgl. Choe Hak-kŭn, *Chungkuk Sinkangsŏng ese palhaeng toin manmun sichip: „Sŏkpaekchok ŭi ichu ŭi nolae" e haesa,* in *Kyuchang-kak* 8 (Seoul, Dezember 1985), S. 1–24).

Gedeng alin de ilibuha eldengge wehei bithe:
„Auf dem Gedeng-Berg aufgestellte ruhmreiche Steininschrift".

gedeng alin den colgoropi, geren hûlha kûwaran be akdulambi;
gehun iletu musei cooha isiname, genggume akdulahangge dartai efujembi.
[Wo] die Höhe des Gedeng-Berges emporragt,
befestigten die zahlreichen Rebellen das Lager;
nachdem sich unsere strahlenden, berühmten Soldaten genähert hatten,
zerstörten sie alsbald die vorderen Befestigungen.

ere gedeng alin haksan hailashûn bihe, ede hûlha feye obume genggeduhe;[12]
eldengge horongge musei cooha isiname, ejelehe feye uthai efujehe.
Jener Gedeng-Berg war steil und abschüssig,
die Rebellen wurden dabei verwundet und schwankten;
nachdem sich unsere glänzenden, Schrecken verbreitenden Soldaten genähert hatten,
[fügten sie ihnen] schwere Wunden zu und vernichteten sie.

yar seme cooha be yabubuha, yala ili bira de isinaha;
yarure cooha juleri bifi, yaya jahûdai be musede alibuha.
In kleinen Gruppen ließ man die Soldaten marschieren,
sie erreichten dann den Ili-Fluß;
nachdem die ersten [Soldaten] vorn [am Ufer] angelangt waren,
wurden uns alle Boote ausgeliefert.

julesi ili bira be jakûn inenggi dooha, jureleme[13] *yabume gedeng alin de isinaha;*
julergi de lebenggi amargide hada bifi, judun be ejelefi iseleki seme arbušaha.
Vorn überquerten sie den Ili-Fluß in acht Tagen,
sie brachen auf und erreichten marschierend den Gedeng-Berg;
da es im Süden sumpfig, im Norden felsig war,
beschloß man, nach Überwindung des Bergrückens vorzudringen.

ememu terei untuhun be gidaki sembi, emgeri de terei geren be gisabuci ombi;
ere aika ja-i muteburengge wakaoo [sic!], *eiterecibe musei horon be asarambi.*
Einmal werden wir diese Strecke bezwungen haben,
einmal werden wir diese Horden niederzumetzeln kommen;
ob dies wohl leicht zu machen ist?
Vielleicht sollten wir mit unserer schrecklichen Macht zurückhalten.

[12] = *genggedehe.*
[13] cfr. *jurambi.*

musei horon be asararangge maka, muritai hûlha be ujirengge waka;
murušeme amala bodoki seme ofi, mutebure amba gungge ede badaraka.
Sollen wir wirklich unsere schreckliche Macht zurückhalten?
Die hartnäckigen Rebellen sollen nicht am Leben gelassen werden;
nach grob berechneten Plänen
können bei diesen Taten große Verdienste erlangt werden.

esei geren musei aha, emgeri šanggatai hese wasimbuha;
ehe sain be suwaliyame waci, ejen-i gûnin be jurcerkû[14] *seme gûninaha.*
An uns Untertanen alle
war nach Vollendung [der Kriegspläne] eine Order ergangen;
wenn man Böse und Gute zusammen tötet,
handelt man da nicht wider den Absichten des Herrschers? So überlegte man.

tuttu ilan baturu be tucibuhe, tubai cooha be orin juwe nemebuhe;
turulabume hûlhai kûwaren be dobori gidanabuha, tumen geren dargime šurgecehe.
So brachen drei Helden auf,
diesen Soldaten dort fügte man noch 22 hinzu;
das Lager des Haupträdelsführers wurde des Nachts überrumpelt,
tausend Menschen bebten und zitterten.

albatu meimeni gûnin jafambi, ainahai sini funde karmambi;
ainu si mentuhureme ulhirkû, aibide ukame geneki sembi?
Das einfache Volk fragte nachdenklich [den Haupträdelsführer]:
„Anstatt dich allein zu schützen, [schützst du auch uns]?
Warum hast du [uns] in Unklarheit gelassen und nicht unterrichtet?
Wie werden wir nun fliehen?"

si ukame burulaha, simbe we bibume halbuha;
siderileme huthufi coohai kûwaran de benjihede, sitabuha seme untuhuri bodonggiyaha.
Du bist entweichend geflohen,
wir hatten dich aufgenommen und beherbergt."
Nachdem sie ihn, an Händen und Füßen gefesselt, ins Heereslager eingeliefert hatten,
murmelten sie stumpf vor sich hin, daß sie [damit zu lange] gewartet hätten.

[14] = *jurcerakû;* der Vokalausfall bei verneinten Verben ist typisch für das moderne Sibe-Mandschurisch.

onggolo niyalma kemuni gisurembihe, oshodome wara anggala uji sehe;
olji be alime gaifi guwebuhengge, onco funiyegan be bi eldembuhe.
Früher hatten die Menschen doch darüber gesprochen
und gesagt, man solle pflegen, anstatt grausam zu töten;
nachdem man Gefangene gemacht, soll man vergeben,
dank Milde und Urteilskraft wurde man berühmt.

julgei han gurun uhei karmara hafan ilibuha, julergi tang gurun jiyangjiyun unggifi tuwakiyabuha;
jufeliyen calican fayabume geren jobocibe, jušen ome dahanjiha be atanggi sabubuha.
Die Han-Dynastie des Altertums hatte einheitlich Schutzbeamte aufgestellt,
die Tang-Dynastie hatte früher Generäle entsandt und sie mit Wachaufgaben beauftragt;
obwohl sich alle anstrengten und man Proviant und Sold aufwendete
– hat man je gesehen, daß diese Sklaven zum Gehorsam gekommen wären?

emgeri aha obuci kesi isibumbi, emu adali dahaci jurgan-i fulehulembi;
erebe gedeng alin de folobufi, enteheme bunai jalan de ulhibumbi.
Wenn man sie zu Untertanen macht, [soll man] Gnadenbeweise verbreiten,
wenn sich [alle] wie ein Mann unterwerfen, soll man aus Pflichtgefühl Milde üben;
nachdem dies auf dem Gedeng-Berg eingemeißelt wurde,
soll man es ewig zehntausend Generationen kundtun.

Talât Tekin (Ankara)

INNER-TURKIC EVIDENCE FOR THE CORRESPONDENCE TURKIC /š/, CHUVASH /ś/ AND MONGOLIAN /č/

As is known, Common Turkic /š/ corresponds not only to Chuvash and Mongolian /l/, but also to Chuvash /ś/ and Mongolian /č/. Like many other Altaic sound correspondences, the correspondence Trk. /š/ = Mo. /č/ too was first noticed and established by Ramstedt. As early as 1912, Ramstedt drew attention to the similarity of Mongolian and Turkic reciprocal/cooperative suffixes *-ča-/-če-* and *-š-*, e.g., Mo. *siqa-ča-* "sich drängen" (from *siqa-* "drängen, pressen") = Trk. *sıq-ı-š-* id. (from *sıq-* "to press, squeeze").[1] Ramstedt maintained that Trk. reciprocal/cooperative suffix *-š-* was originally /č/ and the sound change from /č/ to /š/ in Turkic started probably with the past tense forms in *-dı/-tı*, i.e., **-ča-dı* > **-čtı* > **-štı*. Later on, the suffix was generalized as *-š-* from these past tense forms.[2]

In the same work, Ramstedt also pointed out that in Chuvash cooperative verbs end in *-ś-* in genuine Chuvash words, whereas the suffix of cooperation is *-š-* in loanwords borrowed from Tatar.[3] Since Turkic /š/ is generally represented by /l/ in Chuvash and Chuvash /ś/ originates from /č/ or /j/, the correspondence Trk. *-š-* = Chuv. *-ś-* thus speaks for the assumption that the reciprocal/cooperative suffix in Pre-Turkic was not /l/ or /š/, but /č/.

Establishing his theory in the early 1900's, Ramstedt was not in a position to bring evidence from Turkic to support the equation Trk. /š/ = Chuv. /ś/ = Mo. /č/. In my opinion, there is inner-Turkic evidence, i.e., Turkic examples, which support Ramstedt's sound correspondence under discussion. In this paper, I would like to present this evidence and try to explain that Ramstedt's correspondence is true.

* *
*

[1] G. J. Ramstedt, "Zur Verbstammbildungslehre der mongolisch-türkischen Sprachen," *JSFOu*, XXVIII, 3, pp. 29, 30.
[2] *Ibid.*, p. 29.
[3] *Ibid.*, p. 29.

The oldest Turkic examples in which the reciprocal/cooperative suffix *-š-* occurs as *-č-*, i.e., unchanged, are found in *Qutadgu Bilig* and Kāšgarī's dictionary. Before giving these examples, I would like to stress the point that a sound which undergoes a change in the final position generally preserves itself in medial position, especially before or after a consonant, e.g., *semiz* "fat" (< **semiŕ*), but *semri-* "to become fat" (< **semir-i-*), *köküz semri-* "to become fat" (< **semir-i*), *köküz* "breast" (< *köküŕ*), but *kökrek* id. (< **köküŕ-ek*), etc.[4] In the same way, Pre-turkic form of the reciprocal/cooperative suffix *-š-* has preserved itself as such in some examples where it occurs in medial position before or after a consonant. Here are the examples:

MK II 196 *kikčür-* "to make two things strike one another, to incite" (< **kik-i-č-ür-*) < MK II 293 *kik-* "to whet, sharpen, to strike for sharpening" // Orkh. *kikšür-* "to incite" (KT D 6; read as *kiñšür-, kiñešür-* so far), Chuast. *kikšür- (kišig kikšürü sözle-* "to incite people to mutual enmitiy" (Clauson 714).

MK III 108–109 *yapčın- // yapčun- // yawčun-* "to adhere, stick to" // *yapšun-* id. (Kāšgarī's statement: Alternative form with *al-šīn*: *yapšundı* and with *al-fā'*: *yawčundı*) < **yap-ı-č-ı-n-* < *yap-* "to cover."

MK III 97-98 *yapčur- // yawčur-* "to stick, paste, glue" // *yapšur-* id. < **yap-ı-č-ur-* < *yap-* "to cover."

QB 401 *yapčur* "it clings," QB 1409 *yapčur* id. (Herat copy *yapšur*) // Uig., MK *yapıš-, yapuš-* "to stick, cling" < **yap-ı-č-* (the form *yapçu-* for *yapıç-* in *Kutadgu Bilig İndeksi* should be corrected).

MK II 175 *tapčur-* "to hand over, entrust something to someone" (e.g. *men oğulnı anasınga t.-dum*) // Uig. *tapšur-* id. < **tap-ı-č-ur-* < *tap-* "to find."

Orkh. *qabıš-*, Uig. *qavıš-* "to come together, to assemble", MK *qawuš-* id., *qawšut* "peace negotiations between two kings or khans" // *qapčaq* "the place at which the waters from the branches of a river flow into one another" (MK I 471) < **qabıč-aq* < **qab-ı-č-* "to approach, come close" (cf. Uig. *qavıt-* "to come across," *qavır-* "to bring together, to collect", MK *qawur-* "to constrict"; cf. also Mo. *qabida-* "to come close", *qabildu-* "to approach, to come close", *qabira-* "to stand close to one another").[5]

MK I 423 *tutaši, tutši* "neighbor, associated or adjacent; constantly, continuously, everlastingly" // MK *tutčı* (13 times), QB *tutči, tučı* (many times; *tutaši* 5 times) < **tutač-ı* < *tut-, tuta-* "to keep, catch" (for the simplex

[4] T. Tekin, "Zetacism and sigmatism in Proto-Turkic," *AOH,* XXII, Fasc. 1, pp. 60, 63.

[5] Clauson's etymology of MK *qapčaq,* i.e., "Deverbal noun from *kap-,* perhaps a crasis of **kapışak*" (*EDT,* p. 581) cannot be accepted.

tuta- cf. QB *tutam* "handful, act of grasping") < *tuta-*. The contracted form *tučı* in QB is additional evidence for Ramstedt's theory: If the original form were with /š/ we would have **tušı,* not *tučı* in QB!

Another early example is found in *Qissa-i Bahrām,* a work which probably dates from the 14th century:

urč-ur "er kämpft" (Brockelmann, *Ost.Gram.,* s 205) < **ūr-ı-č-* // Uig., MK *uruš-,* Chuv. *vărś-* id. < **ūrič-*.

Here end the examples with /č/ of the reciprocal/cooperative suffix *-š-* in Middle Turkic texts. It should be emphasized that the examples of the sound change from /č/ to /š/ are not confined to the reciprocal/cooperative stems. Apart from these stems there are other examples, two nouns and two denominal verbs, supporting the sound change under discussion. Here they are:

MK *yapčan* "wormwood," *yawčan* id. (III 37) // Chag., Osm. *yawšan,* Kipch., Osm. *yavšan,* Trk, *yavṣan,* Az., Trkm. *yovšan,* Kum. *yuvšan,* Nog. *yuvsan,* Kzk. *zuwsan,* Kirg. *jūšan,* Tuv. *čašpan* id. < **yapšan* < *yawšan* < **yawčan.*

A second early example is from Volga Bulgarian. In one of the Volga Bulgarian tomb inscriptions there occurs a word *bačne* corresponding to Common Turkic *bašında* and meaning "at the beginning". The word in question occurs in the following context:

صَفَر اَيخِي بجْنِ اَت *ṣafar ayuḫi bačne eti* (Yusupov, G.V., "Itogi polevyx èpigraficeskix issledovanij 1961–1963 gg. v Tatarskoj ASSR," *Èpigrafika Vostoka* XXI, 1972, pp. 48–55 and Tekin, T., "On Volga Bulgarian *bačne,*" *PIAC Newsletter* 10, p. 8).

Yusupov was not able to explain the word *bačne* occurring in this Volga Bulgarian sentence dating from the 14th century. As I have explained elsewhere (i.e., in the *PIAC Newsletter,* No. 10) the word *bačne* means "at the beginning" here and corresponds to Common Turkic *bašında.* The analysis of *bačne* is as follows: *bačne* < **bač-i-n-e,* i.e., *bač* "beginning, head", *-i-* the 3rd p. poss. suffix, *-n-* the so-called pronominal *n, -e* the archaic dative-locative suffix *-a/-e.* It is obvious that this word is formed exactly as Volga Bulgarian *išne* "in, within" < **ič-i-n-e* = Chuv. *ăšne* id. Thus, the Volga Bulgarian *bačne* (not **bašne*!) makes it clear that the Volga Bulgarian word for "head, beginning" was not *baš,* but *bač,* a form probably going back to an earlier **balč* as assumed by Ramstedt years ago. As is generally known, Ramstedt had assumed that the Chuvash *puś* "head" goes back not to Common Turkic *baš,* but because of its final /ś/, it goes back to a hypothetical **balč,* a form which corresponds perfectly to Goldi (Nanay) *balča, balǰa* "face, appearance, head" (I, 109). One may also add

Mo. *-baljï* "head" in the compound *tarbaljï* "sparrow hawk; tawny eagle" < "bald-headed" to this etymology thus having a three-sided Altaic equation (see T. Tekin "Once more zetacism and sigmatism," *CAJ,* XXIII, 1–2, p. 131). Consequently, it may safely be claimed that the Chuvash word *puś* goes back to a form similar to Volga Bulg. *bač.* The latter, in its turn, goes back to a still earlier **balč,* a form which is also the source of Common Turkic *baš.* Thus: **balč* > Volga Bulg. *bač* > Chuv. *puś, *balč* > **balš* > Old Turkic *baš.*

For the sound change /č/ > /š/ examples can be found even in the modern Turkic languages. Here are two such examples:

1. Common Turkic (Uig., MK, etc.) *qurša-* "to gird; to surround, encircle", Tat., Bšk. *korša-* id., Tuv. *kurža-* id., Kzk., Kklp., Nog. *kursa-* id., Trk. *kuşan-* "to gird oneself" (*kuşa-n-*), *kuşat-* "to gird; surround, envelope; to besiege" (*kuşa-t-*), Az. *ġušan-* "to gird oneself", *ġušat-* "to wind around the waist", Trkm. *ġuša-* "to gird", *ġurša-* "to encircle, surround", *ġušat-* "to let gird", *ġuršat-* "to surround, encircle, besiege" < **qurša-* < **qurča-* < *qur* "girdle, belt" + *ča-.*

// Alt., Kirg. *kurča-* "to gird, surround, encircle," Khak. *xurča-* id., Kzk. *korša-* "to surround, enclose" < **qorča-* < **qurča-* < *qur* "belt."

It is obvious that the Altay, Kirgiz and Khakas forms with /č/ are older than the forms with /š/. So is the Kazakh form with /š/, for it goes back to an older form with /č/. This verb is a derivative of the noun *qur* "girdle, belt". As for the denominal verbal suffix + *ča-*/+ *če-,* examples for this suffix are found in Mongolian, e.g., *dayiča-, dayiči-* "to be hostile, to make war, to act as an enemy" < *dayi(n)* "enemy," *nököče-* "to become intimate" < *nökör* "friend," *qaniča-* "to be a friend or companion" < *qani* "friend, companion," etc. Yakut *kurdā-* "to gird" cannot go back to a form with /č/; because of its medial /rd/ it goes back to an older and original **qurla-.*

2. Orkh. *yemšaq, yimšaq* "soft",[6] Uig. *yumšaq* id., *yumša-* "to become soft", MK *yumšaq* "soft", *yumša-* "to become soft", Com. Trk. *yumšaq, yumša-* id.

// Tuv. *čımča-* "to become soft" < **yımča-,* Yak. *sımnā-* id. < **yımǰa-* < **yımča-,* Tuv. *čımčak* "soft" < **yımčak,* Yak *sımnagas* id. < **yımčaqač* (for the change *-mč* > *-mn-* in Yakut cf. Old Trk. *qamčı* "whip" > Yak. *kımńī,* etc.), Chuv. *śemśe* "soft" < **yemče(k), *yımča(q).*

Com. Trk. *yumša-,* Tuv. *čımča-* and Yak. *sımnā-* (< **yımča-*) is probably derived from a nominal root like **yem, *yim* or **yım* with the suffix

[6] See T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic,* pp. 231, 403.

-ča- of the above-discussed *qurča-*; cf. Mo. *nimgeṅ, nimegen* "thin, shallow," *nimgere-* "to become thin," *nimnaγun* "thin, emaciated (of animals)", Evk. *nemkun* "thin, tender," *nemkūken, nemkān* "very thin."

Common Turkic *yumšaq* "soft" occurs with /č/ also in some Middle Turkic sources, actually in a Kipchak dictionary dating from the 15th century: Tuhf. *yumčaq* "soft." Clauson is surprised to see here /č/ instead of /š/. However, Tuva and Yakut forms discussed above, i.e., Tuv. *čımča-* "to become soft", *čımčak* "soft," Yak. *sımnā-* "to become soft" and *sımnagas* "soft" prove that the sound /š/ in *yumša-, yumšaq* is only secondary. Consequently, the consonant /č/ in Tuhf. *yumčaq* is by no means surprising, for it is primary and original.

* *
*

As Ramstedt noticed years ago, there are two reciprocal/cooperative suffixes in Chuvash: 1. *-ś-* (the genuine Chuvash suffix going back to the original *-č-*), 2. *-š-* (Common Turkic suffix borrowed from Tatar). A more or less complete list of Chuvash verbal stems formed with the suffix *-ś-* has been published by Nauta.[7] His list contains the following items: *avr-ă-ś-* (*avăr-*), *ăn-ă-ś-* (*ăn-*), *kala-ś-, kan-ă-ś-* (*kan-*), *kĕv-ĕ-ś-* (*kĕv-/kü-*), *kurăn-ă-ś-, pĕt-ĕ-ś-, śap-ă-ś-, śırt-ă-ś-, śuraś-* (< **śura-* < **yara-*), *šăn-ă-ś-, šu-ś-, tap-ă-ś-, tat-ă-ś-, tıt-ă-ś-, tıv-ĕ-ś-, valeś-* (< **vale-* < **üle-*), *văr-ś-.* To these 18 verbs the following may also be added:

vırnaś- "to settle down" < **vırna-ś-* < **orna-ć-* = Com. Trk. *orna-š-.*

śıpăś- "to stick, adhere" < **yapič-* < *yap-ı-č-* = Com. Trk. *yapıš-* < *yap-* "to cover".

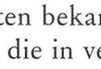
xirĕś- "to oppose, stand against, raise an objection" < *qarıč-* < *qar-ı-č-* = Uig. *qarıš-* "to disagree, to quarrel", Com. Trk. *qaršı, qaršu* "opposed, opposite, against" (= Chuv. *xirĕś* id. < **xirśĕ* < **qarči*), MK *qaršut* "the opposite". The simplex of this verbal stem is perhaps found in MK *qaru* "against" which occurs in the following verse: *Yaġı qaru kiriš kurdum* "I set the bow against the enemy" (MK II 83). MK *qaru* can be best explained as a gerund in *-u* from the verbal root **qar-* "to face, oppose, stand against."

[7] Ane Nauta, "Lambdazismus im Tschuwassischen: Gtü. *š* = Tschuw. *l* und *ś*," in *Altaic Studies,* edited by Gunnar Jarring and Staffan Rosén, Stockholm 1985, pp. 133–143.

Edward Tryjarski (Warschau)

EINE MERKWÜRDIGE UMWANDLUNG DES PROTOBULGARISCHEN *tanra* IN DEN CHRISTLICHEN *theós*

Es ist schon ziemlich viel über den Glauben in der altaischen Welt geschrieben worden, trotzdem bergen die Perioden, in denen diese mit den großen Weltreligionen in Berührung kam und die reich an dramatischen Kämpfen, Gewissenszugeständnissen, konfessionellen Symbiosen und ähnlichen Erscheinungen gewesen sein mußten, noch immer viele Rätsel. Vor einigen Jahren hatte ich die Gelegenheit, manche Aspekte der Anpassung des alttürkischen, heidnischen Begräbnisrituals an die Ansprüche des siegreichen Islams zu beschreiben[1], jetzt möchte ich mich mit einer Episode des erbitterten Kampfes des byzantinischen Christentums gegen den heidnischen Glauben der Protobulgaren beschäftigen und die Aufmerksamkeit des Lesers auf einen merkwürdigen, übrigens gelungenen Versuch lenken, den Begriff *teŋri/taŋra* ‚Himmelsgott' durch *theós* ‚(christlicher) Gott' zu ersetzen.

Als Ausgangspunkt für unsere Erwägungen mag ein graphisches Zeichen (genauer: eine Gruppe von Schriftzeichen) dienen, das aus zahlreichen archäologischen Funden in Bulgarien und in den benachbarten Gebieten bekannt ist. Es handelt sich um die folgende Gruppe von Zeichen:  , die in verschiedenen Varianten vorkommt und seit Jahren zu den verbreitetsten protobulgarischen Schreibzeichen oder Tamgas gerechnet wird. Diese Gruppe kommt auf Anhängern, Ringen, Rosetten aus Metall, Fragmenten der Keramik, häufiger auf Steinblöcken und Ziegeln vor, die zum Erbauen von monumentalen Gebäuden benutzt worden waren. Sie hat sehr früh die Aufmerksamkeit der Forscher der historischen Sehenswürdigkeiten Bulgariens auf sich gelenkt und wurde als Symbol der Macht oder der Staatsgewalt, möglich der Chansgewalt, anerkannt. Einige Forscher brachten sie mit dem Kultusbereich in Verbindung und fingen an zu vermuten, daß sie die höchste Gottheit der Protobulgaren (wohl auch aller

[1] E. Tryjarski, Vom *bäŋgü* und von der Steinbaba bis zum *nišan.* In: Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag, hrsg. von K. Sagaster und M. Weiers, Wiesbaden 1983, S. 390–397. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Bd. 18.

anderen altaischen Völker) bezeichnen konnte, und zwar *teŋri* oder lieber *taŋra,* weil die letzte Form in den schriftlichen Quellen als typisch protobulgarisch gilt[2]. Die letzten Jahre haben eine Belebung der Forschung über den Kultus des Himmelsgottes mit sich gebracht und einige neuaufgestellte Hypothesen scheinen uns der Lösung dieses frappanten Rätsels anzunähern.

Die mit dem Kultus des *taŋra* bei den Protobulgaren verbundenen Probleme wurden schon vor fünfzig Jahren diskutiert. Besondere Verdienste auf diesem Gebiet gehören V. Beševliev, der in seinem Studium über die Religionen der Protobulgaren (1939) dem Himmelsgott einige Seiten gewidmet hat. Er hat u. a. darauf aufmerksam gemacht, daß man in den protobulgarischen Inschriften, deren Verfasser byzantinische Griechen gewesen sein sollten, auf das Wort *theós* stößt, das in gewissen Fällen auch den höchsten Gott der heidnischen Protobulgaren bezeichnen konnte[3]. Da ich nicht die Absicht habe, hier ein Verzeichnis der betreffenden Literatur zusammenzustellen, erinnere ich nur an einige Studien, die dem altaischen Himmelsgott („le Ciel.Dieu") von U. Harva[4], von J.-P. Roux[5], der letztens seine früheren Beobachtungen in einer Monographie zusammengestellt hat[6], und von anderen Autoren[7] gewidmet worden sind.

[2] „teŋri: a very old word, prob. pre-Turkish, which can be traced back to the language of the Hsiung-nu, III B. C., if not earlier. It seems originally to have meant 'the physical sky', but very early acquired religious overtones and came to mean 'Heaven' as a kind of impersonal deity, the commoner meaning in the earlier texts [...]", Sir G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972, S. 523. Dem protobulg. *taŋra* stehen am nächsten: jakut. *taŋara,* altosm. *taŋrï,* az. *tanrï.*

[3] V. Beševliev, Verata na părvobălgarite – Die Religion der Protobulgaren. "Godišnik na Sofijskija Universitet. Istoriko-filologičeski Fakultet – Annuaire de l'Université de Sofia. Faculté Historico-Philologique", XXXV, 1, Sofia 1939, S. 33–35. Drs., Bălgarite. Bit i kultura. Red. V. Velkov, Sofia 1981, S. 74. Interessant sind die neuen Beobachtungen in bezug auf die Komanen: „*Teŋrí* n'y est jamais employé au sens de Dieu des Comans païens, sens connu communément (sous ses variantes différentes) par les peuples turks, mais seulement à son sens nouveau de «Dieu chrétien». Il est évident que *Teŋrí* est soumis au calque sémantique, tout comme chez les Turks islamisés il a commencé à signifier «Allah; Dieu islamique». On peut supposer à bonne raison que les Comans non convertis à l'Islam et au christianisme continuèrent à nommer leur Dieu par le même terme *Teŋrí*", M. Mollova, Traces des querelles religieuses dans le Codex Cumanicus, AOH XXXIX (2–3), S. 339–340.

[4] U. Harva, Les représentations religieuses des peuples altaïques. Traduit de l'allemand par J.-L. Parret, Paris 1959, S. 101–110.

[5] J.-P. Roux, Tängri, essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques, „Revue de l'Histoire des Religions", S. 149–150 (4 Artikel). Drs., La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits, Paris 1963. Ders., La religion des Turcs de l'Orkhon, „Revue de l'Histoire des Religions", 1962, S. 1–24 und 199–231.

[6] J.-P. Roux, La religion des Turcs et des Mongols, Paris 1984. Payot.

Die Versuche einer Erklärung der obengenannten rätselhaften Kombination haben ihre eigene Geschichte. Sie wurde mehrmals reproduziert und ihre Varianten wurden vor allem von V. Beševliev[8] und L. Dončeva-Petkova in ihrem Album[9] zusammengestellt. Vor ca. zehn Jahren wurden seriöse Versuche, diese für die Geschichte der nationalen Kultur wichtigen Zeichengruppe zu entziffern, von T. Totev[10], S. Vaklinov[11] und V. Beševliev[12] unternommen. Nach T. Totev kommt das Zeichen auf Steinblökken, Ziegeln, Dachziegeln, Tongefäßen, Metallplättchen und Anhängseln vor, die in Pliska, Kalugeritza, Preslav, in der Nähe des Dorfes Tzar Krum (früher: Čatalar), in der Gegend des Staudamms in Vinitza sowie auch auf den Blöcken des Čudikovo Klosters in Černagora (Jugoslawien) entdeckt worden waren. Es sollte sich hier um ein heraldisches Familien- (Geschlechts-)zeichen handeln[13]. S. Vaklinov betont das häufige Vorkommen dieses Zeichens in den Zentren des ehemaligen Ersten Bulgarischen Reiches sowie seine Bedeutung „als Kennzeichen für die protobulgarische Tradition". Die Rosette aus Pliska, die auch das obenerwähnte Zeichen auf sich trägt (vgl. unten), bezeichnet er als „ein Amulett-Apotropeus"[14].

Am eingehendsten waren die Beobachtungen V. Beševlievs. Schon in einem den neuentdeckten Amuletten gewidmeten und 1973 veröffentlichten Artikel hat V. Beševliev die Leistungen seiner Vorgänger bewertet und die graphischen Varianten dieser Zeichengruppe analysiert. Nach seiner Meinung können die Gegenstände, auf denen diese Zeichen vorkommen, in fünf Gruppen eingeteilt werden: 1. Felsen und Grotten; 2. Steinblöcke; 3.

[7] Eine kritische Übersicht der betreffenden Literatur und der vorgeschlagenen Etymologien gibt G. Doerfer, Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen [...], Bd. II, Wiesbaden 1965, S. 577–585. Das Problem des „Tengrismus" wurde auch von B. P. Chichlo diskutiert: Yayïk – divinité céleste chez les Altaïens, JSF-Ou, 79, 1984, S. 47–63.

[8] V. Beševliev, Značenieto na părvobălgarskija znak IYI, „Izvestija na Narodnija Muzej-Varna – Bulletin du Musée National de Varna", XV (XXX), 1979. Tafel 1.

[9] L. Dončeva-Petkova, Znaci vărhu arheologičeski pametnici ot srednovekovna Bălgarija VII–X vek, Sofija 1980. Bălgarska Akademija na naukite. Arheologičeski Institut i Muzej, S. 160, Tafel XXI.

[10] T. Totev, 3. Sur un groupe d'objets découverts à Preslav à représentations et marques, „Byzantinobulgarica", III, 1970, S. 133–153.

[11] S. Vaklinov, Ein Denkmal runischen Schrifttums Pliska. In: Studia in honorem Veselini Beševliev, Sofia 1978, S. 245–254.

[12] V. Beševliev, Părvobălgarski amuleti, „Izvestija na Narodnija Muzej-Varna – Bulletin du Musée National de Varna", IX (XXIV), 1973. Ders., Značenieto [...], wie oben.

[13] „À notre avis la marque du sceau est un signe héraldique de famille. Pris dans ce sens les signes distinctifs de clan des tribus Oguz en Turkménistan doivent retenir l'attention lorsqu'on se propose d'expliquer certains anciens signes bulgares", Totev, o. c., S. 140.

[14] Vaklinov, o. c., S. 249, 254.

Ziegel und Dachziegel; 4. Tongefäße; 5. Gegenstände aus Metall: ein Helm, ein Ring und runde Plättchen. Der bulgarische Forscher hat die Lokalitäten, in denen das Zeichen entdeckt wurde, auf folgende Weise bestimmt: Pliska, Madara, Kalugeritza, Vinitza, Preslav, Varna und einige andere Punkte in Bulgarien, auch Čalej und Šudikovo in Jugoslawien. Das Zeichen wurde gewöhnlich als Geschlechtszeichen – Tamga oder Warenzeichen erklärt. G. Fehér hielt es zuerst für ein Steinmetzzeichen, ein Geschlechtstamga, einen Buchstaben oder eine Ziffer, später aber kam er zum Schluß, daß sowohl dieses als auch andere protobulgarische Zeichen Buchstaben darstellen und Eigennamen bezeichnen. V. Antonova war derselben Meinung wie G. Fehér in bezug auf den Charakter der Zeichen, die als Buchstaben fungiert haben sollten, sie schloß aber die Möglichkeit nicht aus, daß die Zeichen auch ganze Begriffe bezeichnen könnten. Nach N. Mavrodinova, handelt es sich um ein Prinzenzeichen: ein Zeichen von Boris und Simeon. K. Škorpil war der Meinung, daß man es mit Buchstaben zu tun hat. Alle diese Hypothesen haben V. Beševliev nicht zufrieden gestellt. Den Charakter der mit diesem Zeichen versehenen Objekte analysierend, kam er zu dem Schluß, daß das letzte eine apotropäische Bedeutung haben mußte und den Besitzern dieser Objekte Glück und gute Gesundheit bringen sollte[15]. Bald darauf haben die neuen archäologischen Entdeckungen V. Beševliev veranlaßt, dasselbe Thema in einem monographischen Artikel (1979) wieder zur Diskussion zu stellen. Diesmal kam V. Beševliev zu dem Schluß, daß „das Zeichen ᛁᛉᛁ oder nur ᛉ ein Zeichen oder Symbol der mächtigsten Gottheit der Protobulgaren ist, und zwar des *teŋri* oder *taŋra,* der früher als ‚Himmel' und später als ‚Himmelsgott' geehrt wurde". Nach V. Beševliev ist es schwer zu entscheiden, ob die Zeichen ᛁᛉᛁ oder ᛉ Ideogramme des *taŋra* sind oder den phonetischen Wert besitzende protobulgarische Runen darstellen. Das Zeichen ᛉ scheint dabei einen betenden Menschen mit zum Himmel emporgestreckten Händen darzustellen. In einigen Formen, so meinte V. Beševliev, erinnere das Zeichen ᛁᛉᛁ an ein Runenzeichen der Alttürken für n^2, in anderen aber nähert es sich dem Runenzeichen für r^2. In diesem letzten Fall könnte man annehmen, daß das Zeichen einen Teil des in den Runen geschriebenen Wortes *teŋri* darstellt. V. Beševliev vermutete, daß es sich zu gleicher Zeit um ein chinesisches Zeichen für „Himmel" handeln konnte. Auf jeden Fall, scheint es in den meisten Fällen wahrscheinlich, daß das Zeichen ᛁᛉᛁ einen Begriff von „Himmel", eine Entsprechung von *teŋri* bezeichnen sollte[16].

[15] Beševliev, Părvobălgarski amuleti [...], S. 55–57.

[16] Beševliev, Značenieto [...], S. 19–20.

Die letzten Jahre haben einen ganz neuen Interpretationsversuch der Zeichengruppe ᛁᛘ mit sich gebracht. Der Versuch einer Entzifferung des Runenalphabets aus Murfatlar und aus der Rosette von Pliska hat nämlich sichtbar gemacht, daß drei Gruppen von Zeichen, die auf einem Steinblock aus Obzor-Bjala vorkommen, keine zufällige Erscheinung sind, sondern sie lassen sich – der phonetischen Werte der Buchstaben von Murfatlar und Pliska gemäß – wie *th-iyi-o̲s* lesen, was aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere lokale oder deformierte Form des klassischen, griechischen *theós* darstellt. Demgemäß handelt es sich um drei separate Buchstaben ᛁ, ᛘ und ᛁ, die auch eigene phonetische Werte haben: *i, y, i.* Indem diese Buchstaben im Worte ᛜ ᛁᛘ ᚤ (richtiger: ᛜ ᛁᛘ ᛏ) einen zentralen Platz einnahmen, konnten sie mit der Zeit als ein Monogram des christlichen Gottes (*thiyio̲s* = *theós*) betrachtet werden[17]. Es scheint dagegen kein Zweifel zu bestehen, daß die Inschriften aus Murfatlar mit dem christlichen Kreis verbunden sind, indem sie die Fresken begleiten, die die mit Aureolen ausgestatteten und christliche Namen tragenden Heiligen darstellen[18]. Daß die Rosette aus Pliska zu demselben Kulturkreis gehört, wird durch die sich auf ihrer Kehrseite befindende griechische Inschrift mit dem Namen von Jesus Christus bestätigt.

Der erste und bis jetzt einzige Interpretationsversuch der Inschriften aus Murfatlar und Pliska scheint von den bulgarischen Experten nicht akzeptiert zu sein. Sie sind stets bemüht, auf ihrer früheren Hypothese über den heidnischen Charakter der Gruppe ᛁᛘ und zugleich der Rosette aus Pliska zu bestehen und ihre diesbezüglichen Meinungen zu verstärken. Zur gleichen Zeit haben sie zum Versuch der Entzifferung des obengenannten Alphabets „offiziell" keine Stellung genommen[19].

Erst letztens hat M. Moskov eine interessante Hypothese in bezug auf die Zeichengruppe ᛁᛘ gemacht. In einem auf dem 2. Internationalen Kongreß für Bulgaristik (Sofia 1986) gehaltenen Vortrag hat er nämlich vorgeschlagen, diese als eine (absichtlich oder zufällig?) deformierte Form von

[17] E. Tryjarski, Alte und neue Probleme der runenartigen Inschriften Europas. Ein Versuch der Entzifferung der Texte aus Murfatlar und Pliska. In: Runen, Tamgas und Graffiti aus Asien und Osteuropa. Hrsg. von K. Röhrborn und W. Veenker, Wiesbaden 1985, S. 53–80. Für die weitere Literatur siehe Anmerkungen, S. 71–74.

[18] „Es sind also Relikte einer sehr frühen Phase des Christentums (vielleicht 2. Jh. n. Ch.), die sich bei den Paulikianern von Murfatlar erhalten haben", H.-W. Haussig, Der historische Hintergrund der Runenfunde in Osteuropa und Zentralasien. In: Runen, Tamgas und Graffiti [...], wie oben, S. 101 et passim.

[19] Das Problem wurde schon auf der 1. Komplexen Internationalen Konferenz für Bulgaristik in Šumen (20. 4.–1. 5. 1979) präsentiert.

ᛚᚤᛚᚺ zu halten[20]. Nach dem bulgarischen Sprachwissenschaftler sollten manche graphische Elemente aus diesem Wort „verschwunden" oder „abgefallen" sein, was einfach zur Herausbildung der uns interessierenden Zeichengruppe geführt hatte. Demgemäß sollte zuerst das Zeichen 1, d. h. *t*[2], „abgefallen" sein oder „sich verloren" haben, dann sollten von den Zeichen 2, 3 und 4 die kleinen schrägen Striche (allmählich?) „abgefallen sein" (man kennt die Formen: ᛘ, ᛘ, ᛘ) bis nur ᛁᛘ blieb. M. Moskov hat leider nicht erklärt, wann, wo und warum das alles geschehen sein sollte. Er ist jedoch fest überzeugt davon – wie es früher auch V. Beševliev war, der die Zeichen ᛁᛘ mit dem Wort ᛚᚤᛚᚺ und zugleich die Rosette aus Pliska als ein Zaubergerät mit der heidnischen Welt verbunden hatte –, daß es sich hier um ein dem heidnischen Himmelsgott der Protobulgaren gehöriges Zeichen handelt.

Der Vorschlag M. Moskovs ist frappant in seiner scharfsinnigen Einstellung und Ungesuchtheit, er weist aber schwache Punkte auf. Der erste Zweifel betrifft den Charakter und das Ziel solch einer bis heute ganz unbekannten „Mutilation" eines Runenwortes, die im Beheben des ersten Zeichens, das bekanntlich gerade einen distinktiv-semantischen Gehalt in sich verbirgt, und in einer Umformung der drei übriggebliebenen Zeichen beruhen sollte. Indem man den Kultus und die höchste Verehrung, mit der der Name des höchsten Wesens von allen Völkern, die altaischen Völker miteinbezogen, umgeben wurde, sowie auch den Glauben der letzten an eine magische Kraft der Schrift[21] vor Augen hat, muß man bezweifeln, daß solch eine Operation von denselben Protobulgaren, die sich zu dem alten animistisch-schamanistischen Glauben bekannten, durchgeführt wer-

[20] Sein Referat betitelt „Etimografski i etimologičen analiz na teonima ‚Tangra'" wurde in der 4. Untersektion „Dialektologija i onomastika" der 1. Sektion „Ezik" am 28. Mai 1986 gehalten. Es sei nebenbei gesagt, daß Prof. M. Moskov in seinem Referat auch einen Vorschlag der Etymologisierung des protobulg. *taŋra*/tur. *teŋri* gemacht hat, und zwar aus dem türk. *taŋ* ‚Morgenröte'. Es handelte sich also um eine Wiederholung der Hypothese Vambérys (1878), die auch von Barbier de Meynard und Schröder angenommen wurde (vgl. G. Doerfer, Türkische und mongolische Elemente [...], Bd. II, Wiesbaden 1965, S. 585. Eine wahrscheinlich neue Hypothese war eine Betrachtung des Suffixes *-ra/-ri* als einen Direktiv (alttürk. *-ɣaru,* karachan. *-ɣaru/-gärü, -ru/-rü, -ra/-rä, -ar/-är,* kum. *-ɣarï,* usw.). Anderseits war der Versuch Prof. M. Moskovs ganz unannehmbar, den Beweggrund der Benutzung dieses Direktivs zu erklären. Seiner Meinung nach, die Urtürken streckten betend ihre Arme zur Morgenröte (oder Sonne, d. h. dem Gott) empor, was für die Benutzung des Direktivs die Voraussetzung geben sollte. Das scheint mit der Wissenschaft leider wenig zu tun zu haben und erinnert vielmehr an die verrufene „Güneş dil teorisi".

[21] Vgl. vor allem A. v. Gabain, Inhalt und magische Bedeutung der türkischen Runeninschriften, „Anthropos", 48, 1953, S. 537–556.

den konnte. Andererseits ist es auch kaum verständlich, warum sich so ein Fall auf ein Volk, auf ein Gebiet und eine Epoche beschränkt haben sollte.

Trotz dieser und anderen Vorbehalten (z.B. ᛉ = eine schematische Darstellung des betenden Menschen?) muß man die Erscheinung einer neuen Hypothese, die sich bemüht, die Zeichengruppe ᛘᛁ dem heidnischen Himmelsgott der Protobulgaren zuzuschreiben, willkommen heißen. Es ist natürlich zu bemerken, daß diese Hypothese dem obenerwähnten Vorschlag, dieselbe Gruppe als Monogramm des christlichen Gottes zu betrachten, grundsätzlich zu widersprechen scheint.

Besteht aber, trotz allem, irgendeine Möglichkeit, die eine Hypothese mit der anderen in Einklang zu bringen? Ich neige dazu, auf diese Frage eine positive Antwort zu geben. In beiden Fällen sollte man in den Einzelheiten sonst wenig bekannte Bedingungen, unter denen der Prozeß der Christianisierung der Protobulgaren verlief, sowie einen Zeitunterschied vor Augen haben. Es ist bekannt, daß die byzantinischen Mönche, nachdem sie eine Stütze in dem früher zum Christen gewordenen Chan gefunden hatten, die breiten Massen der Protobulgaren *per fas et nefas* zur Taufe veranlaßten[22]. Man weiß auch, daß die nur oberflächlich christianisierten Protobulgaren sich der neuen Religion widersetzten (wobei die Aristokraten und Schamen besonders aktiv waren) und zum alten Glauben zurückkehrten[23]. Darum scheint auch das Bestreben, das Wort ᛚᛉᛁᚻ in ᛘᛁ umzuwandeln, besser zur Periode der Christianisierung der Protobulgaren zu passen. Ich neige dazu, in der Gruppe, von der die Rede ist, nicht eine Bezeichnung des heidnischen *teŋri/taŋra,* die in der vorchristlichen Epoche von Schamanen verbreitet wurde, sondern das Resultat eines Tricks zu sehen der von den byzantischen Mönchen oder eifrigen zum Christentum Neubekehrten ausgedacht und *ad maiorem Dei gloriam* realisiert wurde. Es scheint klar zu sein, daß er zur Vernichtung der heidni-

[22] „The Greek-speaking cleargy who came to Bulgaria could not comunicate with the mass of the people, who had been marched to the nearest river or lake by Boris' soldiers to be baptised", R. Browning, Byzantium und Bulgaria. A comparative study across the early medieval frontier, London 1975, S. 175–176.

[23] Vgl. V. Gjuzelev, Knjaz Boris Părvi. Bălgarija prez vtorata polovina na IX vek, Sofija 1969, S. 107 ff. „Zu einem vollständigen Bruch mit der Vergangenheit scheint es erst nach dem Tode des Zaren Samuel im Jahre 1014 durch die byzantinische Eroberung des Landes gekommen zu sein. Ein Beispiel für diese Anpassung bietet die unter Simeon bei Preslav errichtete Kirche, in der der Altar auf einer jener Säulen steht, auf der in altbulgarischer Sprache eine Liste der Waffen und Panzer eingeritzt ist, die mehr als ein Jahrhundert vorher für eine Totenfeier geweicht worden waren", H.-W. Haussig, Die Runen des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós in ihrer Bedeutung für die Runenschriften Osteuropas. In: Runen, Tamgas und Graffiti [...], wie oben, S. 33.

schen Idee, und des ihr entsprechenden Wortes, wie auch zur gleichzeitigen Ersetzung mit dem Begriff des christlichen Gottes angestrebt wurde. Sonst ist es ja allgemein bekannt, daß eine Praxis, die neuen Ideen anstelle der alten zu gebrauchen, in verschiedenen Epochen bei der Christianisierung üblich war, um nur an die Ersetzung des Kultus der griechischen oder römischen Götter und Helden mit jenem der christlichen Heiligen und deren Feste zu erinnern[24]. Es ist auch möglich, daß eine andere Rosette, die in Preslav gefunden wurde und die keine Inschrift trägt, aus der vorchristlichen Epoche stammt und z.B. zur Wahrsagung – wie es von V. Beševliev suggeriert wurde – benutzt werden konnte[25]. Gleichzeitig müßte die Rosette aus Pliska, die eine christliche Inschrift besitzt, aus der Epoche der Kontakte mit dem Christentum stammen.

Das Zeichen ᛘᛁ wurde christianisiert und bekam eine neue entsprechende Abstammung, indem man es mit dem *thiyioş* = *theós* verbunden hatte. Das hat sich möglich gezeigt, weil im Alphabet aus Murfatlar und Pliska die Buchstaben | und ᛉ entlehnt wurden, obwohl sie verschiedene phonetische Werte (*i* und *y*) erhalten hatten. Man kann vermuten, daß das ganze Alphabet aus Murfatlar und Pliska, das sowohl die Runen- als auch die Kirillika-Zeichen enthält, der Befestigung der siegreichen christlichen Religion (später wahrscheinlich in Form einer katharisch-bogomilisch-paulikianischen Häresie[26]) und Kultur unter den Protobulgaren dienen sollte.

Die obenerwähnten Umstände scheinen die schwindelerregende „Karriere" des diskutierten Monogramms, sein häufiges Vorkommen auf den Blöcken und Ziegeln der damals massenhaft errichteten christlichen Tempel, auf dem Ring (eines Bischofs oder Abts?), etc., zu erklären. Wenn das Zeichen ᛘᛁ nur dem „rein" heidnischen Gott *teŋri/taŋra* gehörte, so müßten wir mit der Existenz von einer großen Menge heidnischer Tempel rechnen, die zu seinem Ruhm im alten Bulgarien und in den benachbarten Gebieten errichtet worden waren und aus denen die zu uns gekommenen Gegenstände stammen. Im Lichte der archäologischen Funde und schriftlichen Überlieferungen ist es kaum möglich zu überprüfen, ob die heidnischen Protobulgaren so zahlreiche massive Stein- oder Ziegelgötzentempel (*kapište*) besaßen. Die letzten wurden eher in natürlichen Grotten und Erdhöhlen (Madara!) lokalisiert.

Von den vermutlichen Schamanen der Protobulgaren, die mit dem Monogramm des *taŋra* versehene Ringe getragen haben sollten, hört man, alles in allem, nichts.

[24] Beševliev, Značenieto [...], S. 23.

[25] Haussig, Der historische Hintergrund [...], besonders S. 100–106.

Käthe Uray-Kőhalmi (Budapest)

ÜBER MONGOLISCHE ELEMENTE IN TUNGUSISCHEN ERZÄHLUNGEN

In den zahlreichen Jahren seiner thematisch weitgefächerten Tätigkeit bearbeitete der Jubilar nicht nur mongolisches Material, aber auch tungusisches, darunter solonisches. Es handelt sich um die Textsammlungen „Materialy dlja issledovanija tunguzskih jazykov: Narečie barguzinskih tungusov" (Leningrad 1927) und „Materialy po solonskomu jazyku" (Moskau-Leningrad 1931). Diese Arbeiten gaben mir Anstoß zu vergleichenden Untersuchungen von tungusischen Erzählungen früherer und späterer Aufzeichnung. Meine diesbezüglichen Gedanken und Überlegungen möchte ich zu Ehren des Gefeierten hier darlegen.

Es war schon Glafira Makarevna Vasilevič aufgefallen, wie häufig das Pferd in den Erzählungen der Tungusen vorkommt, auch wenn sie ferne von Pferdezüchtern wohnen, geschweige selbst Pferde haben (Vasilevič, 1965, S. 320–332). Sie vermutete die Ursache teils in der Urverwandschaft der altaische Sprachen sprechenden Völker, teils in früher Nachbarschaft der Tungusen mit mongolischen und türkischen Hirtenvölkern. Sie nimmt das 7.–10. Jh. an und sieht in den Sippennamen Kejan und Kedan die Andenken dieser Berührung[1]. Ihre Untersuchungen stützte Frau Vasilevič nicht nur auf das von ihr selber und ihren Kollegen gesammelten Folklorematerial, sondern auch auf die von N. Poppe herausgegebenen ewenkischen und solonischen Texte sowie auf die wahrscheinlich früheste Aufzeichnung eines tungusischen Märchens von Georgi (1775, S. 288–295). In diesem Text, der 1772 aufgezeichnet wurde, fällt die Ähnlichkeit mit mongolischen Erzählungen besonders stark auf. Die Helden und Heldinnen haben mongolische Namen: Dolodai Mergen, Kuludai, Arslan bakši und Suvudangina (= Suvudakini). Die Reitpferde der Helden verhalten sich vollständig nach der Art der mongolischen Helden-Pferde, sie beraten ihren Herrn, unterstützen ihn in seinen Kämpfen, sorgen für seine Sicherheit, ja sie sind es sogar, denen der Sieg zu verdanken ist[2].

[1] Vasilevič verbindet *kejan* mit dem Sippennamen der Dschingisiden, Kiyan-Borǰigin, die ebenfalls im Onon-Gebiet lebten, *kedan* soll den Volksnamen *Kitan,* der Eroberer Nordchinas im auslaufenden 10. Jh., bewahrt haben, vgl. Vasilevič, 1965, S. 323 und 1966, S. 338–9, 345.

Das organisierte Sammeln der tungusischen Folklore begann in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts. Unter den zahlreichen Erzählungen gibt es so manche, die unverkennbare Zeichen einer Berührung mit mongolischen oder türkischen Völker aufweisen, aber der größere Teil ist mehr oder weniger unberührt geblieben. Auch die von Mongolen oder Türken (in der Regel Jakuten) übernommenen Elemente sind in ihrer Art sehr unterschiedlich[3]. In manchen, allerdings verhältnismäßig wenigen Fällen kann ein den mongolischen Heldenerzählungen ähnlicher Aufbau festgestellt werden, wie z. B. gleich bei der von Georgi aufgezeichneten Erzählung[4]. Oft, wenn auch nicht immer, handelt es sich um eine einfache Übernahme aus dem Mongolischen, Burjätischen, Jakutischen, wo das Original bekannt ist[5]. Bei manchen tungusischen Märchen, welche die gleiche Motivfolge wie mongolische Märchen aufweisen, ist die Richtung der Übernahme einstweilen nicht zu ermitteln, so z. B. bei der Erzählung von der bösen Schwester (vgl. U.-Kőhalmi, 1985, S. 112–124), wo etliche tungusische Varianten einerseits mongolischen, andererseits altaitürkischen gegenüber stehen. Der Grundgedanke der Erzählung, nämlich daß die einen Feind bzw. Fremden heiratende Schwester Verderben über ihre ganze Sippschaft bringen kann, hat gewiß eine viel größere Vergangenheit und Verbreitung. Zum Beweis soll nur der zweite Teil des Nibelungenliedes dienen, wo Gudrun/Kriemhild, die einen Fremden, den Hunnenkönig Attila, geheiratet hat, ihre Brüder und deren Gefolgschaft umbringen läßt (vgl. U.-Kőhalmi, 1985, S. 121–122).

[2] Mit der Bedeutung und den Eigenschaften der Reitpferde der Helden in den mongolischen Epen hat sich sehr eingehend Veronika Veit befaßt: „Einige Überlegungen zu natürlichen und übernatürlichen Aspekten bezüglich des Pferdes im mongolischen Epos", in: Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I. Hrsg. W. Heissig, Wiesbaden 1981, S. 109–117, und „Das Pferd, Alter Ego des Mongolen?", in: *Fragen der mongolischen Heldendichtung,* Teil III. Hrsg. W. Heissig, Wiesbaden 1985, S. 58–88.

[3] Vasilevič ordnete die Elemente je danach, ob sie Reitpferde oder Packpferde erwähnen, wo selbstverständlich erstere als Beweis des engen Kontaktes mit Mongolen und Türken dienen, vgl. Vasilevič, 1956, S. 331.

[4] Über den Aufbau der mongolischen Epen arbeitete W. Heissig, *Die mongolischen Heldenepen – Struktur und Motive,* Opladen 1979, S. 7–14.

[5] Auch russische Märchensujets wurden von den Tungusen rasch übernommen. So finden wir z. B. in der Erzählung „Učanai" das Märchen vom Vater, der die Zauberkraft besitzende Erbschaft demjenigen seiner Söhne schenkt, der die Nacht an seinem Grab verbringt, vgl. Vasilevič – Al'kor, S. 176–9.

Typisch für die mongolischen und türkischen Heldenerzählungen ist, daß der Held seine entscheidensten Kämpfe in der Gestalt eines glatzköpfigen, rotzigen Waisenknaben austrägt (Cirtautas, S. 1–12). Abgeschwächt finden wir dieses Element sowohl bei den östlichen Ewenki (Vasilevič, 1966, S. 257–59) wie interessanterweise auch bei den Oročen (Avrorin, S. 171). Die Erpressung eines Tieres, um zum Wasser des Lebens zu kommen, scheint auch von den Mongolen übernommen zu sein (Vasilevič, 1966, S. 168). Der Feind wird in den mongolischen Heldenmärchen und Epen in der Regel in der Form eines vielköpfigen, riesigen Ungeheuers, dem dämonischen Unhold „Mangus", dargestellt. Vielköpfigkeit kommt auch in tungusischen Erzählungen als Merkmal des Feindlichen, des Bösen, vor, z. B. in den Erzählungen über „Berkoltun" (Vasilevič – Al'kor, S. 67–70; Banck, S. 378)[6]. Mehrere Köpfe, meistens zwei oder drei, besitzt in den tungusischen Erzählungen der Adler, der meistens dem Helden feindlich gesinnt ist (z. B. Vasilevič, 1966, S. 181, 189, 191, 240, 272), manchmal aber als sein Helfer erscheint bzw. die Verwandlung des Helden ist (A. a. O., S. 195, 196, 259, 264).

Besonders aufschlußreich in der Beurteilung des mongolischen Einflusses ist – wie schon erwähnt – die Stellung des Pferdes. In einigen der Erzählungen, und zwar in solchen, die auch andere Merkmale des mongolischen Einflusses aufweisen, besitzt das Reitpferd die Eigenschaften des mongolischen Heldenpferdes, es fliegt, berät den Helden, hilft in den Kämpfen, bringt Hilfe in Not auch zur Wiederlebendigmachung, erscheint in übernatürlicher Weise oder hat andere übernatürliche Eigenschaften. Alle diese Eigenschaften hat das Pferd des Arslan bakši (Georgi, S. 290), aber auch in späteren Aufzeichnungen kommt es vor (Vasilevič, 1966, S. 186, 259, 282; Vasilevič – Al'kor, S. 35–6, 109, 171–4, 185, 256: Banck, S. 375).

Auffallend ist die Vorliebe der Ewenki für goldfarbene Heldenpferde. Ein solches kommt als Pferd des Arslan bakši in der Erzählung von Georgi vor, dann in der solonischen Erzählung von Poppe, endlich bei den Ewenki des Aldan-Seja-Gebiets und vom Fluß Talatsa (Vasilevič, 1966, S. 282; Vasilevič – Al'kor, S. 161).

Eine andere Gruppe bilden die Texte, wo der Held wohl ein Pferd besitzt, das aber weder sprechen noch fliegen kann (Vasilevič, 1966, S. 194; Vasilevič – Al'kor, S. 159, 160, 165, 170, 270). Oft werden die Pferde eben

[6] Unter dem Einfluß der jakutischen Olongho ist auch in tungusischen Erzählungen der Feind einäugig, einarmig, eisern und wohnt unter der Erde usw., im Gegensatz zur Vielköpfigkeit.

nur erwähnt, als Reittier, als Geschenk, oder nur als Viehbesitz (Vasilevič, 1966, S. 215, 229, 269, 270, 282; Novikova, S. 66, 154; Avrorin, S. 167).

Die genauere Untersuchung der mongolischen Elemente ergibt, daß in solchen tungusischen Erzählungen, in denen das Pferd nur formal erwähnt wird, auch die weiteren mongolischen Elemente nicht oder kaum vertreten sind. Es erweckt den Eindruck, als wenn ein Abnutzungs- oder Versickerungs-Prozeß stattgefunden hätte. Dieser Eindruck wird noch durch weitere Erscheinungen verstärkt, wie z. B. die Namengebung der Helden. Wie schon anfangs erwähnt, hatten alle Personen in der von Georgi aufgezeichneten Geschichte mongolische Namen: Dolodai, Suvudangini, Karakatnan, Arslan Bakši. Letzterer ist der Retter der Suvudangini, die vom bösen Karakatnan verfolgt wird. Entstellte Namensformen, so wie Aksï-Bakši, Akšire-Bakšire, treffen wir in den von Vasilevič und von Al'kor herausgegebenen, in den 30er Jahren gesammelten Texten. Die Erzählungen sind entweder sehr stark verkürzt oder mit anderen Motiven vermischt. Meistens kommt in dieser Rolle die weitverbreitete Schwanenmaid-Geschichte vor (Vasilevič – Al'kor, S. 118, 166). Eine dieser Geschichten bewahrte auch den entstellten Namen des Vaters, *Dolodais,* in der Form *Dolodur* (Vasilevič – Al'kor, S. 183–4). Es ist auch nicht auszuschließen, daß der häufig als böser Feind und Mädchenräuber erscheinende *Keralto-Geralto, Kire-Kireltu* oder *Garaltun-Silin* den Namen Karatkatkans verballhornt (Vasilevič, 1966, S. 219–20, 268, 272). Veränderte Namen mongolischer Helden kommen auch vor, so der von Geser-Khan oder Geser Bogd in der tungusischen Form Xâxâr Bogdo, allerdings nicht mit dem dazugehörenden Sujet zusammen (vgl. U.-Kőhalmi, 1980, S. 75–83).

Wenn wir nun die verschiedenen Merkmale des mongolischen Einflusses auf die tungusischen Erzählungen – so wie Aufbau, Erscheinungsform des Feindes, Rolle des Reitpferdes, Namen der Helden – in ihrer örtlichen und zeitlichen Verbreitung erfassen, fällt auf, daß die mongolischen Merkmale zu Georgis Zeit in größerem Maße und in ursprünglicheren Form vorhanden waren. Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts nahmen sie an Anzahl und Ausgeprägtheit stark ab, obwohl die Möglichkeit einer burjätischen Beeinflussung eher zunahm. Der mongolische Einfluß war am stärksten im Bajkal-Gebiet (Cis- und Transbajkalien), dann bei den Solonen und den Oročon im Khinggan. Abgeschwächter zeigt er sich im Aldan-Seja-Gebiet im Učura- und Amgun-Taal. Verstreut finden sich einzelne Elemente, wie goldene Rösser, großer Viehbestand, rotznasiges Waisenkind, bei den verschiedensten mandschu-tungusischen Völkern, bis zu den Ewenen und den Oročen. Dieser Tatbestand legt die Annahme nahe,

daß der starke kulturelle mongolische Einfluß die Tungusen kurz vor Georgis Zeiten und irgendwo zwischen Bajkal und Khinggan erreicht hat. Den Rahmen dieser Beeinflussung können wir in der Organisation der transbaikalischen tungusischen Grenzwache sehen, zu der außer Steppentungusen auch verschiedene mongolische Sippen gehörten. Diese Grenzwache der „Tungusen-Kosaken" stand erblich unter der Führung der Gantemüriden, von Gantemür, dem Stammesoberhaupt der Solon-Kamniganen von Daurien, an. Gantemürs Sohn war Katanai und sein Enkel Čekulai[7]. Beider Namen erscheint (leicht abgewandelt) in mehreren tungusischen Erzählungen, z.B. *Kadanučan-mata* (Vasilevič, 1966, S.216), *Katan* (A.a.O., S.219–20), der Bezwinger des Unterwelt-Ungeheuers Garaltu-Silin und *Kadanaj* bei den Ewenki von Jakutien (Romanova-Mireeva, S.41), sowie ein Held *Čagalaj-Čakulaj* (Vasilevič – Al'kor, S.165–66)[8]. Das Land, wohin diese Helden gehören, hat den Ewenki-Namen *Onon-dunnê,* „Onon-Land" (Vasilevič, 1966, S.21, 62, 180, 218), d.h. das Land, das am Onon-Fluß liegt. Die Tungusen benannten sowohl das Land wie die dort wohnenden Leute nach den Flüssen (Vasilevič, 1958, S.329, 334). Onon aber hieß bei den Mongolen des 17. Jh. auch noch der Amur bis zur Einmündung der Seja (Du Halde IV, S.191, 198). Dieses Onon-Land reichte vom östlichen Transbaikalien bis zur Seja, war also mit dem Daurien der russischen und europäischen Reisenden des 17.–18. Jh. identisch. Die verschiedenen Quellen bestätigen hier im 16.–17. Jh. eine Stammesföderation unter der Führung der Solonen, zu der verschiedene mongolische Stämme und Sippen gehörten, vor allem aber die in den Flußtälern wohnenden Fischer-Ackerbauer-Dauren [Daguren]. Der Stammesverband war zweisprachig, die Dauren sprachen auch tungusisch und die Tungusen daurisch. Zur Zeit, als der Führer des Stammesverbandes vor den Mandschu-Kaisern ins Russische Reich floh, hatte die mongolische Sprache schon

[7] Über die Fürstensippe der Gantemüriden s. Tugolukov, S.101–3. Über ihren Stammesverband findet sich Näheres in: K.U.-Kőhalmi, „Daurien: Das Keimen und Absterben eines Nomadenreiches", in: Acta Orient.Hung.35 (1982), S.255–273; dies. „Nomádok várai földmüvesek földjén: egy nomád törzsszövetség szerveződésének útja [Nomaden-Burgen auf den Feldern von Ackerbauern: Der Weg der Ausbildung einer nomadischen Stammesfederation], in: Östársadalom és ázsiai termelési mód. Red.: Tőkei F., Budapest 1982, S.249–346; dies., „K voprosu ob obrazovanii kočevyx gosudarstv", in: *Uralo-Altaistika.* Red. E.I.Ubrjatova. Novosibirsk 1985, S.124–129.

[8] Ein Epenheld namens *Gantömör* erscheint in einer der nordmongolischen Epen, die von Ch.Bawden übersetzt und herausgegeben wurden, vgl. *Mongolische Epen X,* Wiesbaden 1982, S.84–135. Ob und wieweit der Name des Oberhauptes des solon-kamniganischen Stammesverbandes dem einstigen Barden zum Muster diente, muß dahingestellt bleiben.

fast die tungusische verdrängt, wie dies aus der Tatsache, daß mongolische Dolmetscher zwischen Gantemür und den Russen vermittelten, ersichtlich ist (Tugolukov, 101). Es wird auch berichtet, daß Katanai, der Sohn Gantemürs, am Hof Peters des Großen zwei mongolische Märchen erzählt hat (Tugolukov, a.a.O.). Leider sind meines Wissens bisher noch keine entsprechenden Aufzeichnungen gefunden worden[9].

Dieser historisch beweisbare mongolische kulturelle Einfluß verursachte das Eindringen mongolischer Elemente in die Erzählungen der Tungusen.

BIBLIOGRAPHIE

Avrorin, V.A., und E.P.Lebedeva: *Oročskie skazki i mify.* Novosibirsk 1966

Banck, W.: Beispiele aus den Erzählungen der Orotschonen. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung.* Teil I. Vorträge des 2.Epensymposiums des Sonderforschungsbereiches 12, Bonn 1979. Hrsg. W.Heissig. Wiesbaden 1981

Du Halde, J.B.: *Description de la Chine et de la Tartarie chinoise.* Bd.I–IV. Paris 1735

Georgi, Joh.Gottl.: *Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich in den Jahren 1773–1774.* Zweyter Band. St.Petersburg 1775

Heissig, W.: *Die mongolischen Heldenepen – Struktur und Motive.* Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. G.237. Opladen 1979

Kőhalmi, K.U.-: Geser Khan in tungusischen Märchen. *Acta Orient. Hung.* XXXIV (1980), S.75–83

Kőhalmi, K.U.-: Die brave Schwester, die böse Schwester und der weiße Hase. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung,* Teil III: Vorträge des 4.Epensymposiums des Sonderforschungsbereiches 12, Bonn 1983. Hrsg. W.Heissig. Wiesbaden 1985

Laude-Cirtautas, I.: Der Held in der Gestalt eines armseligen Jungen. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung,* Teil I. Vorträge des 2.Epensymposiums des Sonderforschungsbereiches 12, Bonn 1979. Hrsg. W.Heissig. Wiesbaden 1981

Novikova, K.A.: *Êvenskij fol'klor.* Magadan 1958

Poppe, N.: *Materialy dlja issledovanija tunguzskix jazykov. Narečie barguzinskix tunguzov.* Leningrad 1927

Poppe, N.: *Materialy po solonskomu jazyku.* Moskau-Leningrad 1931

Romanova, A.V., und A.N.Myreeva: *Fol'klor êvenkov Jakutii.* Dialektologičeskie materialy po govoram êvenkov Jakutskoj ASSR, vyp.4. Leningrad 1971

Tugolukov, V.A.: Konnye tungusy. Êtničeskaja istoria i êtnogenez. In: *Êtnogenez i êtničeskaja istorija narodov severa* Moskau 1975

[9] Die in Transbaikalien heute noch lebenden Nachkommen des solonischen Stammesverbandes bzw. der tungusischen Grenzwache sprechen mit wenigen Ausnahmen Mongolisch, teils Burjätisch, teils einen dem Daurischen nahe stehenden Dialekt. Ihre epische Volksdichtung ist im wesentlichen eine mongolische, mit tungusischen Elementen stark durchdrungene Dichtung, vgl. *Uligery ononskix xamnigan* [Heldendichtungen der Onon-Kamniganen], Novosibirsk 1982.

Vasilevič, G.M.: Toponimika vostočnoj Sibiri. In: *Izvestija Vsesojuznogo geografičeskogo obščestva,* 90, 4, 1958, S.324–335
Vasilevič, G.M.: The Horse in Evenki Folklore. In: *Central Asiatic Journal* X (1965), S.320–331
Vasilevič, G.M.: *Istoričeskij fol'klor êvenkov.* Skazanija i predanija. Moskau-Leningrad 1966
Vasilevič, G.M., und J.P.Al'kor: *Sbornik materialov po êvenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru.* Naučno-issledovatel'skaja associacija Instituta narodov Severa CIK SSSR im. P.G.Smidoviča. Trudy po fol'kloru, t. I. Leningrad 1936

Veronika Veit (Bonn)

„ÜBER DIE KÖRPERGRÖSSE EINES MENSCHEN UND DIE ZAHL DER LEBENSJAHRE"

I. Einleitung

Unter den volkskundlichen Aufzeichnungen über Lebensweise und Bräuche der Mongolen nimmt die Darstellung des Lubsangčoyidan [Lubsangčondan], geboren im Jahre 1875 im östlichen Qaračin Banner, einen besonderen Raum ein. Verfaßt in den Jahren 1914 bis 1918, behandelt die Schrift ein weites Feld, das von Wohnung, Speisen und Kleidung bis zur Einteilung der gesellschaftlichen Gruppen, von der Viehzucht bis zu Tabuvorstellungen, von Gesetzesvorschriften bis zum Klima, von der Heilkunst bis zu den Neujahrsbräuchen, von der Ausbreitung des Buddhismus bis zu Charaktereigenschaften – um nur einige Themen als Beispiele zu nennen – nahezu alle Lebensbereiche der Mongolen umfaßt.

Lubsangčoyidan lebte zu einer Zeit des Umbruchs; soziale Unruhen gingen dem Zusammenbruch des Ch'ing-Reiches im Jahre 1911 und dem Ende der alten Ordnung auch in den mongolischen Dependentien voraus. Schon lange war das Verhältnis zwischen den mongolischen Viehzüchtern und chinesischen Ackerbauern mit ihrer immer dreister werdenden Landnahme, besonders in den östlichen, mongolisch-chinesischen Grenzgebieten, ein äußerst gespanntes. Immer wieder flammten kleinere Aufstände auf, bildeten sich Räuberbanden. In Jehol, welche Gegend das Heimatgebiet Lubsangčoyidans war, kam es im Herbst 1891 zu blutigen Kämpfen zwischen Mongolen und chinesischen Siedlern, ausgelöst durch die Notlage der Bevölkerung infolge von Unwettern und einer Mißernte in jenem Jahr[1]. Die Familie Lubsangčoyidans verlor alles, was an wenigem sie hatte, die Eltern starben nicht lange danach[2]. Der junge Lubsangčoyidan ver-

[1] Cf. W. Heissig, *Some new information on peasant revolts and people's uprisings in Eastern (Inner) Mongolia in the 19th century (1861–1901)*, in: *Analecta Mongolica* (= The Mongolia Society Occasional Papers No 8), Bloomington 1972, S.77–99, hier bes. S.79–80.

[2] Die folgenden Angaben sind der Einleitung von Qa. Dambiǰalsan zur Neuausgabe des *Mongγol-un ǰang aγali-yin üiledbüri* (Werk über die Bräuche der Mongolen), Köke qota 1978, S.1–11, entnommen.

brachte die folgenden Jahre als Registrator in verschiedenen Bannerämtern des J̌irim-Bundes, zu welchem das Qaračin-Gebiet gehörte. Im Jahre 1898, immer auf der Suche nach größerer Gelehrsamkeit, – etwas, das er schon als Kind von zehn Jahren erstrebenswert fand, wie er selbst sagt, – machte er sich nach Lhasa auf. Unterwegs jedoch gingen ihm die Reisemittel aus, und so blieb er in Peking im Yung ho kung, wo er mongolische, mandschurische, chinesische und tibetische Schriften las, oder mit Lehrern lesen lernte. In Peking erlebte er auch den Boxeraufstand des Jahres 1900 mit. Er gab den Gedanken, nach Tibet zu gehen, ganz auf und erlangte im Jahre 1902 nach bestandener Prüfung im Li fan yüan den Titel eines „Dörben kele-yin güüsi" [„Vier-Sprachen-Meisters"]. Anläßlich des russisch-japanischen Krieges zog es ihn im Jahre 1903 in seine Heimat. 1906 kehrte er nach Peking zurück und wurde Lehrer für Mongolisch. Im Jahre 1907 ging er für vier Jahre nach Tokyo an die Hochschule für Fremdsprachen. Von 1912 bis 1914 unterrichtete er in Kyoto an der buddhistischen Schule des Pen yüan szu[3]. Danach reiste er nach Mukden, wo er an der Erstellung eines mongolischen Sprachbuches bei der Forschungsstelle der südmandschurischen Eisenbahn arbeitete[4]. Zu jener Zeit faßte er auch den Entschluß, eben jene Schrift über die Bräuche der Mongolen in Angriff zu nehmen, und als Augenzeuge eine ausführliche und unbeschönigte Darstellung der Ereignisse seiner Zeit vorzulegen. Bewahren, erinnern und mahnen wollte er, denn er fürchtete, daß die sich abzeichnenden politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen für die Traditionen der mongolischen Lebensweise wenig förderlich sein würden: „Ich muß mich jetzt eilen, denn bereits ist die Eisenbahn wie in das Herz der Mongolei in das Weidegebiet des Wang des Darkhan Wang-Banners der Khortsin eingedrungen, und die Chinesen füllen nun mit den kommenden Jahren die mongolischen Banner an, und wenn ich darüber hinaus sehe, wie Japaner und Chinesen, die beiden, mit Macht den erlangten und übriggebliebenen Bodenbesitz der Mongolen beherrschen, so fürchte ich, daß des Činggis Khans Nachkommenschaft nicht mehr sein wird"[5].

Von Lubsangčoyidans Schrift liegt uns eine Neuausgabe von Qa. Dambiǰalsan aus dem Jahre 1978 vor[6]. Faksimiles sind leider nicht beigegeben, auch erwähnt der Herausgeber nicht, woher die Handschrift

[3] Einleitung S. 8, vermutlich 本源寺; freundliche Angabe von Herrn Čimeddorǰi, Bonn.

[4] Cf. W. Heissig, *Lubsangčondans Darstellung des ostmongolischen Brauchtums,* in: ZAS 2, 1968, S. 211–263, hier S. 214.

[5] Heissig, *Lubsangčondan,* S. 216.

[6] Cf. Anm. 2.

stammt, aufgrund welcher er den Neudruck erstellt hat. Desgleichen sind die Anmerkungen wenig ausführlich. Nichtsdestoweniger ist es zu begrüßen, daß nunmehr überhaupt eine Ausgabe von Lubsangčoyidans ebenso interessantem wie wichtigem Beitrag zur mongolischen Volkskunde vorliegt. Das von Heissig im Jahre 1966 in der Bibliothek der Fremdsprachenuniversität in Tokyo entdeckte und von ihm ausführlich behandelte Manuskript ist leider nicht vollständig[7].

Für den vorliegenden Beitrag wurde das Kapitel 49 der Dambiǰalsan-Ausgabe übersetzt[8]. Es ist nun nicht leicht, einen so verdienstvollen, anregenden und großen Gelehrten wie den Jubilar mit einem entsprechenden Beitrag angemessen zu ehren. Allen anderen, bis auf den heutigen Tag, noch immer einen Schritt voraus, erscheint der Versuch, ihn zumindest zu erheitern, jedoch nicht falsch! Nach Lubsangčoyidans Ansicht leben wir in einem Zeitalter des Verfalls; der Jubilar hingegen gleicht noch den Helden der Alten Zeit!

II. Übersetzung

Es heißt, daß man früher, zu Zeiten Arǰi Borǰi Qaγans[9], einhundertzwanzig Jahre alt wurde. In den Erzählungen und Geschichten von früher ist viele Male erwähnt, daß Leute von einhundertzwanzig, von einhundertvierzig oder einhundertfünfzig Jahren zahlreich gewesen seien. Die Zeit des einstigen Arǰi Borǰi Qaγan entspricht der Zeit des Kaisers Li Ši-min der chinesischen T'ang-Dynastie[10]. Die gewöhnliche Körpergröße der zu jener Zeit geborenen betrug sieben Ellen[11].

Es kam die spätere Zeit; Činggis Qaγan trat hervor und schuf die mongolische Nation; aus dem Westlande holte er heimlich den Sakiy-a Bandita Lama[12] als Lama. Der Inhalt der in der Schrift dargelegten Lehre, wel-

[7] Heissig, *Lubsangčondan,* S. 211.

[8] S. 321–323.

[9] Cf. hierzu vor allem C. R. Bawden, *Tales of King Vikramāditya and The Thirty-two Wooden Men* (= Mongol-Piṭaka Vol. 3), New Delhi 1960, Introduction S. 1–11.

[10] Li Shih-min 李世民 ist der T'ang-Kaiser T'ai-tsung 太宗, reg. 627–650 A. D.

[11] Mong. *toqui* entspricht chin. 尺, etwa 35 cm.

[12] Sa skya Paṇḍita (1182–1251), Abt des großen Klosters von Sa skya in Südtibet; allerdings traf er erst 1247 mit dem Enkel des Činggis Qaγan, dem Prinzen Göden, zusammen. Cf. P. Pelliot, *Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols,* in: AM 2, 1925, S. 284–289, hier S. 285; D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche* (= Monumenta Tibetica Historica III, 1), St. Augustin 1977, Vorwort S. XVI–XIX.

che der Sakiy-a Bandita selbst dem Činggis Qaγan überreichte, lautet: ‚Die Grenze für das Lebensalter der Menschen der heutigen Welt beträgt achtzig Jahre'[13].

Später, zur Zeit des Kaisers Toγon Temür der Yüan-Dynastie [1333–1368], heißt es in der Lehrschrift, verfaßt von der Inkarnation des Sakiy-a Bandita, Pagba[14], daß die Grenze für das Lebensalter gewöhnlich siebzig sei. [Ferner] sei es die Zeit, in welcher die Körpergröße eines Menschen sechs Ellen betrüge.

Zur Zeit Engke amuγulang [= K'ang-hsi, 1661–1722] der Ch'ing-Dynastie heißt es in der Lehrschrift verfaßt vom J̌anggiy-a Qutuqtu Rolbi-yin Gegen[15], daß die Grenze für das Lebensalter der Menschen der seinerzeitigen Welt gewöhnlich bei sechzig Jahren läge und die Körpergröße fünf Ellen ausmache.

Weil dies in den buddhistischen Schriften steht und von den Lamas verbreitet wird, halten die Mongolen solche Grenzen für das Lebensalter für wahr und glauben daran. Die Alten heutzutage sagen im allgemeinen folgendes:

‚Als wir Kinder waren, gab es über achtzig-jährige und über neunzig-jährige Alte zahlreich. Heute [jedoch] sind die über siebzig-jährigen gar selten geworden'.

Gemäß den Schriften heißt es: ‚Was die zugemessene Zeitspanne an Jahren anlangt, so rechnet man nach einundsechzig Jahren, und dann schließt sich der Kreis der Jahreszahlen'. In den tibetischen Lehrschriften heißt es: ‚Wenn jemand in dieser Weise nunmehr von der Altersgrenze sechzig, von fünfzig, vierzig, dreißig und vierundzwanzig Jahren bis zu einer Altersgrenze von achtzehn und dreizehn kommt, dann wächst der Körper des Menschen auf eine Elle. Wenn man jene Zeit erreicht, ist die Zeit des Weltuntergangs gekommen'.

[13] Über die späte Erfindung einer Botschaft Činggis Qaγans an den Sa-skya Paṇḍita cf. neben den oben erwähnten Ausführungen von Schuh auch P. Ratchnevsky, *Die mongolischen Großkhane und die buddhistische Kirche,* in: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller,* Leipzig 1954, S. 489–504, hier S. 490.

[14] 'P'ags pa Blo gros rgyal mc'an (1239–1280), Neffe des Sa skya Paṇḍita; cf. N. Poppe, The Mongolian Monuments in ḥP'ags-pa Script (= GAF 8), Wiesbaden 1957, Introduction S. 1–15.

[15] Dies wäre der 2. Pekinger lCaṅ skya-Qutuqtu Rol pa'i rdo rǰe (1717–1786); cf. H. R. Kämpfe, Ñi ma'i 'od zer/Naran-u gerel. Die Biographie des 2. Pekinger lČaṅ skya-Qutuqtu Rol pa'i rdo rǰe. Lubsangčoyidan verwechselt ihn jedoch offensichtlich mit dessen Vorgänger Ṅag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan (1642–1714), der ein Zeitgenosse des K'ang-hsi-Kaisers war; cf. K. Sagaster, *Subud erike. Ein Rosenkranz aus Perlen. Die Biographie des 1. Pekinger lČaṅ skya Khutukhtu Ṅag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan* (= AF 20), Wiesbaden 1967, bes. S. 129–131.

Der Unterschied hinsichtlich der Länge oder Kürze eines Lebensalters hängt von der Kraft der Substanz des Landes ab. Wenn die Kraft des Landes und der Nährwert der Ernte hochwertig und stark ist, dann sind die [so] ernährten Lebewesen auch kräftig. Wenn Klima und Bodenfeuchtigkeit ausgeglichen sind, dann entwickeln sich und gedeihen die Lebewesen und Pflanzen. Wenn das Klima nicht ausgeglichen ist und es an Bodenfeuchtigkeit mangelt, ferner der Nährwert nicht ausreicht, dann werden dadurch, ob es sich nun um Leben, Puls, Kraft oder Atem eines Lebewesens handelt, diese immer schwächer: das ist das Prinzip des Himmels. Darum sind Menschen dieser Welt, sofern sie an einem guten Ort [voll] Kraft und Nährwert des Landes geboren sind, in jedem Falle langlebig.

Wenn man es gemäß den Schriften genau betrachtet, erkennt man, daß das Lebensalter der Menschen nach der Zeit des Himmels fortschreitet.

Die Literaten unter den Mongolen halten die Lebensaltersgrenze für wahr und betrachten sie als wesentlich. Daß die Gelehrten anderer Völker mit besonders bemerkenswerter Genauigkeit untersucht hätten, aus welchem Grunde ein menschliches Lebensalter lang oder kurz wäre, und dies dann in Schriften veröffentlicht hätten, habe ich noch nicht gefunden.

Michael Weiers (Bonn)

BEMERKUNGEN ZU EINIGEN SPRACHLICHEN EIGENHEITEN DES SÜDOSTMONGOLISCHEN IM 17. JAHRHUNDERT

Schon vor 60 Jahren hat der Jubilar Nikolaus Poppe in seinem Beitrag „Geserica" einleitend ausgeführt: „Wie bekannt, kann man die Geschichte der mongolischen Schriftsprache in mehrere Perioden einteilen. Wenn man von der mongolischen Schriftsprache spricht, versteht man unter ihr immer nur die Schriftsprache einer bestimmten Periode. Gewöhnlich ist es die klassische mongolische Sprache, und daher sind die meisten Grammatiken und Forschungen der mongolischen Schriftsprache der klassischen Periode gewidmet. Die klassische Sprache ist aber nicht das letzte Stadium der Entwicklungsgeschichte der mongolischen Sprache: sie hat sich nämlich in einer Reihe provinzieller Literaturdialekte entwickelt, in welchen immer die sprachlichen Eigentümlichkeiten der betreffenden Gebiete der Mongolei vorherrschen. Daher ist es nötig, diese Literaturdialekte von der klassischen Schriftsprache zu trennen, was jedoch nicht immer getan wird. Sehr oft werden der klassischen Sprache oder überhaupt der mongolischen Schriftsprache solche Formen zugeschrieben, welche in Wirklichkeit der Schriftsprache völlig fremd sind und gerade für die Literaturdialekte charakteristisch sind. Dies kommt natürlich daher, daß die Schriftsprache bisher noch wenig erforscht ist, andererseits sind auch viele Dialekte noch wenig bekannt."[1]

Die Ansichten Poppes, die er bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert formuliert hat, können durchaus auch heute noch Gültigkeit für sich beanspruchen, vor allem vor dem Hintergrund eines Textsorten berücksichtigenden chronischen, stratischen, topischen und phasischen Diasystems.[2] Besonders trifft das zu für die in der ersten Hälfte des 17. Jh. in uigurischer Schrift niedergeschriebene mongolische Sprache derjenigen Mongolenterritorien, die zwischen dem Hinggan-Gebirge im Westen und

[1] N. Poppe, „Geserica. Untersuchung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesserkhan", in: *Asia Major* 3, 1926, 1–32, 167–93.

[2] Zu solch einer Einordnung vgl. M. Weiers, „Bemerkungen zum mongolischen Nomen *buši / biši* und seiner diasystematischen Differenzierung", in: *ZAS* 18, 1985, 68–89, dort 86.

den Weidenzweigpalisaden im Osten lagen, d.i. der SO des heutigen Autonomen Gebietes Innere Mongolei in der VR China, also das südostmongolische Dialektgebiet.

Die im folgenden vorgestellten Eigenheiten dieses südostmongolischen Dialektgebiets, eines "Literaturdialekts" der ersten Häfte des 17. Jh., entstammen den 1969 in Faksimile edierten *Chiu Man-chou tang* (= CMCT), einer auch über 50 mongolischsprachige Textstücke enthaltenden Sammlung mandschurischer Originalakten der Jahre 1607–37. Diese Sammlung wurde 1775–78 überarbeitet, und enthielt dann als *Tongki fuka sindaha hergen-i dangse* betitelte Sammlung allerdings nur noch mandschusprachige Texte (= TFSHD).[3]

Obwohl viele der mongolischen Texte der CMCT nicht in die TFSHD übernommen wurden, fanden dennoch einige Schriftstücke Aufnahme, freilich, wie schon angedeutet, nur in mandschurischer Übersetzung. Gerade diese mandschurischen TFSHD-Übersetzungen helfen uns nun aber, verschiedene mongolische Suffixe, Konstruktionen und Wörter der CMCT, für die uns sonst keine Belege vorliegen, vermittels der mandschurischen Äquivalente in ihrer Funktion bzw. Semantik zu bestimmen.[4]

Die einschlägigen Belegbeispiele für diese und einige andere sprachliche Eigenheiten aus den CMCT, die, definiert nach Textsorten, der südostmongolischen Akten- und Rechtssprache zuzuweisen sind, finden sich im folgenden unter den Abschnitten 1. Paläographie und Orthographie, 2. Lautliches, 3. Morpho-Syntax, und 4. Lexikon abgehandelt.

Dort, wo dies möglich ist, bzw. wo es sich kontrastiv als sinnvoll erweist, werden jeweils Entsprechungen der klassischen mongolischen Sprache (= kl.mo.) mit aufgeführt, wobei kl.mo. hier nicht wie heute meist üblich die mongolische Übersetzungssprache lamaistisch-buddhistischer Texte aus dem Tibetischen meint, sondern die schriftmongolischen Standardformen, wie sie Poppe in seiner *Grammar* aufführt.[5]

Aus Raumgründen können natürlich nicht alle Belege aus den CMCT berücksichtigt werden. Deswegen wird, wo in den Abschnitten Einzelbelege als Repräsentanten für viele nicht erwähnte, aber gleichgelagerte Belege stehen, dies durch +X angezeigt.

[3] *Chiu Man-chou tang,* 10 Bände Faksimiletexte, Taipei 1969 und *Tongki Fuka Sindaha Hergen I Dangse,* „The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty", 1607–1637 A.D., 7 Bände, Tokyo 1955–1963.

[4] Vgl. zu solchen Bestimmungen oben op.cit. Anm. 2.

[5] N. Poppe, *Grammar of Written Mongolian,* Wiesbaden [1]1954.

1. Paläographie und Orthographie

ǰ für kl. mo. *č* (transliteriert *c̲*) +X. *q* für kl. mo. *γ* (transliteriert *γ̄*) +X. *u* für kl. mo. *ü* (transliteriert *u̱*): *tu̱siyetü* (3437:3) „Tüsiyetü"; *bu̱güde* (3744:10) „alle". *o* für kl. mo. *ö* (transliteriert *o̱*): *mo̱ren-i* (3937:9) „des Flusses"; *do̱rben* (3423:2; 3443:5) „vier" +X.

Uigurisches Schluß-*s,* transliteriert *s̲*: *qaγas̲* (3938:3) „Hälfte"; *ulus̲* (2907:8) „Volk" +X.

Ungewöhnliche Čačulγ-a Schreibung bei *ese* „nicht": *es̲-e* (3918:3; 3420:8; 3421:1) +X.

Akkusativ *-i* bzw. das Anfangs *i* des Akkusativsuffixes *-igi* wird mit dem Wort zusammengeschrieben: *amai ni* (3744:11) „seinen Mund"; *ügei-gi* (3437:6) „das Wort" +X.

2. Lautliches

Wegfall eines kurzen Auslauts: *sar-yin* (3441:5) für kl. mo. *sara-yin* ~ *sar-a-yin* „des Monats". Elision des intervokalischen *-γ-*: *qosiu̱či-du* (3439:4) für kl. mo. *qosiγuči-dur* „dem Abteilungsführer"; *bosqaul* (3443:1) für kl. mo. *bosqaγul* „Flüchtling".

3. Morpho-Syntax

A. Kasus

Als Dativ-Lokativ Suffix ist passagenweise ausschließlich *-du/-dü, -tu/-tü* belegt.

Genitiv *-i* nach *n*-Stämmen: *baγarin-i*; *kümün-i* (3440:2,5) „der Baγarin; des Mannes".

Genitiv *-yin* nach konsonantischem Auslaut zur Bezeichnung der Artikulation *-īn*: *mal-yin* (3938:2) „des Viehs"; *sar-yin* (3441:5) „des Monats"; *dügüreng-yin* (3438:3/6) „des Dügüreng"; *c̲erig-yin* (3438:2/7) „des Heeres"; *ǰaruγud-yin* (3440:2) „der J̌arud"; *nutuγ-yin* (3744:7) „des Weidegebiets" +X.

Akkusativ *-gi* ~ *-igi* nach Vokalauslaut: *mani-gi* (3440:4) „uns"; *kü̱c̲i-gi* (3437:5) „die Kraft"; *bügüde-gi* (3938:2) „alle" +X. *üge-igi* (geschrieben: *ügei-gi* 3437:6; 3438:1) „das Wort"; *yala-igi* (geschrieben: *yalai-gi* 3940:2) „die Strafe"; *čaγaǰa-igi* (geschrieben: *čaγaǰai-gi* 3744:5) „das Strafgesetz" +X.

Akkusativ *-i* nach Vokalauslaut: *ama-i ni* (geschrieben: *amai ni* 3744:11) „seinen Mund".

B. Ableitung

Doppeltes Ableitungssuffix *-γulγul-*: *dayisun kümün-i doroyitaγ̄ulγulǰu ... bisiu* (3441:3/4) „... und wird er [dann] nicht zulassen, daß wir die feindlichen Menschen schwächen ...?"

C. Finite Verben

Imperativ *-sai,* vgl. kl. mo. *-suγai,* kal. *-sā*: *ta em-e köbegün-iyen abusai* (2161:7) „Ihr sollt die Frauen und ihre Söhne erhalten (wörtl.: nehmen)!"

Bereits in Gebrauch befand sich das heute weit verbreitete Optativsuffix *-gesei*: *ger-e ügen-degen kürc̲ü öggesei* (3221:5/6) „Wenn ihr nur eurem verbürgten Wort entsprächt und geben würdet!"

Ebenfalls schon verwendet wurde das heute gängige hortativ-desiderative Imperativsuffix *-ltei*: *qariγulǰu öggültei bisiu* (3442:1) „Solltest du nicht zurückgeben?"

In gleicher Funktion ist das Suffix *-ǰem* belegt: *keleǰem* (3447:5) „... solltest du sagen!" Die Funktion ergibt sich aus der späteren mandschurischen Übersetzung in den TFSHD: *alarangge secina* „... solltest als Meldung sagen!"

Den Prohibitiv des kl. mo. *buu* + Imperativ ersetzt in einigen Belegen *bütegei* + Imperativ: *bütegei ebde* (3438:8) „... brich nicht!" *bütegei kele* (3439:1) „... teile nicht mit!" neben *buu kele* (3437:6) „id."

Das im 13./14. Jh. noch öfter belegte Präsens-Futur Suffix *-i* hat noch einen Beleg: *ta bügüde-yi ayisui ...* (4292:8) „... daß ihr alle kommen werdet ..."

Vereinzelt das Präsenssuffix *-m* (*-mu* ~ *-mui* sind nicht belegt!): *kelem bida* (4638:3) „Sagen wir." *bi yaγ̄u kelem* (4638:10) „Was soll ich sagen?"

Präsenssuffix *-nam/-nem*: *genem* (3439:6) „Man sagt." *bayinam* (2893:1) „Ihr seid." +X. Das Suffix + Partikel *ǰ-a* drückt den Potentialis aus: ... *ta medenem ǰ-a* (4638:4/7) „... könnt ihr entscheiden."

Die Form *-bam*: *yaγ̄un-d̲u abubam* (3442:1) „Warum hast du genommen?" Aus der späteren mandschurischen Übersetzung in den TFSHD: *aiseme gaha ni* „id.", läßt sich die Form als Vergangenheitssuffix *-ba* + Fragepartikel *-m* erklären. Zu dieser Partikel *-m* vgl. das Fragepronomen *amu* ~ *ama* „was? wie?" im Monguor, z.B. *amu tʿigī kʿunge rewa* „Eine solche Person (wörtl.: Wie solch eine Person?) ist gekommen?" [6]

[6] A. de Smedt et A. Mostaert, *Le Dialecte Monguor,* Uralic and Altaic Series, Volume 30, The Hague-London-Paris ²1964, § 38, 46/47.

Präteritum *-la/-le* (defektiv geschriebene Vokallänge!), vgl. kl.mo. *-luγa/-lüge,* kh. *-lā/-lē*: ... *ese yabulčala* (4292:7) „... haben nicht miteinander verkehrt." ...*geǰi bile* (3437:4) „... hatten wir doch gesagt." +X.

Die Suffixe *-ǰam/-ǰem* fungieren entsprechend ihren zeitgenössischen mandschurischen Interlinearübersetzungen als Vergangenheitssuffixe: *ǰarlaǰam* (2908:1) „... haben wir befohlen" (ma. Äquivalent: *henduhebi*). *ireǰem bisiu* (3917:9) „Ist er [nun] nicht gekommen?" (ma. Äquivalent: *jihebikai* „[Nun] ist er doch gekommen.").

Vergangenheitssuffix *-či,* vgl. kl.mo. *-ǰiγai* > *ǰi'ai* > *-ǰi/-či,* so kal. *-dž^{i}* ~ *-dž* oder ord. *-dži/-tš^{i}i*: *qoyar olboγ qoyar nomu-tai-gi abči genem* (3441:8) „Man sagt, daß du zwei gesteppte Jacken zusammen mit zwei Bogen genommen hast."

D. Verbalnomen

Das sog. nomen futuri *-qu* + Kopula *bui* bringt entsprechend der zeitgenössischen mandschurischen Interlinearübersetzung die Notwendigkeit des Handelns zum Ausdruck: *tegün-d̲ü moridaqu bui* (3443:6) „... man müsse gegen diese ausrücken." (ma. Äquivalent: *tubade fideci acambi* „id.").

E. Konverben

Als kondizionale Konverben: 1. *-sa*: *bolusa* (3421/22:3/2; 3745:1) „wenn ist, wird" +X. 2. *-qula/-küle*: *mordaqula* (3420:9) „wenn aufsitzt"; *ireküle* (3421:3) „wenn kommt" +X.

Konverbum *-ǰi* + Kopula *bile* (kl.mo. *bülüge*) verweist ähnlich wie heute im Khalkha auf eine Handlung bzw. Gegebenheit, die lange angedauert hat und an die man sich deswegen „doch" erinnert: ... *ǰaγuγad čerig mordaqu geǰi bile* (3437:4) „... je hundert Soldaten werden ausrücken, hatten wir doch gesagt."

4. Lexikon

Titelentsprechungen:

a. *noyan / beile.* Aus den in den TFSHD belegten Übersetzungen mongolischer Schriftstücke der CMCT geht hervor, daß mo. Sg. *noyan* (3441:1) ma. Sg. *beile,* und mo. Pl. *noyad* (3440:2) ma. Pl. *beise* entspricht. +X.

b. *noyan / taiji.* In mo. und ma. Schriftstücken wird *taiji* vielfach einander entsprechend gebraucht: 1. auf genealogischer Ebene: „Adliger aus der Nachkommenschaft des Tschinggis Khan." 2. auf der Verwaltungsebene: „Nichtbeamteter, d.h. nicht als Bannerführer fungierender Minister." In den TFSHD belegte ma. Übersetzungen mongolischsprachiger Schriftstücke aus den CMCT belegen aber auch, daß der Ministertitel *taiji* einem mo. *noyan / noyad* entsprechen kann, z.B. zu 3437:8, 3438:6/7. Der mo. Titel *noyan* entspricht so auf der Verwaltungsebene einmal dem unspezifiziert gebrauchten ma. Titel *beile,* zum andern dem Ministertitel *taiji.*

Entsprechung mo. *bisiu* / ma. *kai*: *ireǰem bisiu* (3917:9) „Ist er [nun] nicht gekommen?" Das ma. Äquivalent: *jihebikai* (ibid.) „[Nun] ist er doch gekommen." Die Entsprechung mo. *bisiu* „ist nicht?" / ma. *kai* „ist doch" hat zahlreiche Belege und tritt stereotyp auf. Diesen stereotypen Entsprechungen scheint es nun zuzuschreiben zu sein, daß das während der Ch'ing Zeit prestigestärkere Mandschu seine Funktion von *kai* „ist doch" dem mo. *bisiu* aufgezwungen hat, so daß moderne Wörterbücher wie z.B. F.D.Lessing, *Mongolian-English Dictionary,* sub BISIY, die mo. interrogative Funktion gar nicht mehr ansprechen: „Serves to intensify a preceeding statement, sometimes giving it a shade of warning: How else! Surely, certainly." Mo. *bisiu* wird hier wie ma. *kai* behandelt!

Als *n*-Stämme selten belegte substantivische Nomina: *bisin* „Andere(r), Übrige": *bisin-i bügüde* (3440:2) „Von den Übrigen alle." *bisin-tü ečim* (4293:2/3) „Ich werde zu einem anderen gehen." *yaγuman* „Gegenstand": *aliba yaγuman* (3744:10) „Jeglichen Gegenstand."

Verbum *ge-* „sagen" häufig für *keme-* „id.": *genem* (3439:6; 3441:8; 3443:2/3) „sagt". +X.

sider (3744:9) „Zugriemen", vgl. ord. *šide-* „befestigen"; kl.mo. *side-* „heften, anheften; nähen" + deverbales Nominalsuffix *-r.*

Das nirgends belegte *ǰardam üge* (3443:4), entsprechend ma. Übersetzung *yoro gisun* „leeres Gerede".

yekeleǰü (3443:1) „in großem Umfang etw. tun"; vgl. zu kl.mo. *yekel-e* „in großem Umfang" das Verbum *yekedke-*; *yekele-* ist in den gängigen Wörterbüchern nicht verzeichnet.

čing bariǰu (3744:5) „... Disziplin halten und ..." *čing bari-* „Disziplin halten, diszipliniert sein" ist in den gängigen Wörterbüchern nicht verzeichnet und ergibt sich aus dem zeitgenössischen ma. Äquivalent *teng seme* (3740:3) „streng, hart, diszipliniert sein".

törögsen töröl (3917:8) wörtl. „die aufgetretenen Gesippen" entspricht nach zeitgenössischem ma. Äquivalent ma. *ūksun mukun* (ibid.) „Sippenverband".

Vergleichen wir nun die Eigenheiten der südostmongolischen Akten- und Rechtssprache unserer Schriftstücke aus den CMCT mit den von Poppe in seinem Beitrag „Geserica" aus dem Geserkhan-Epos herausgezogenen Eigentümlichkeiten, so können wir allenthalben Übereinstimmungen feststellen. Das ist insofern ins Auge fallend, als die beschriebenen sprachlichen Eigenheiten Texten entstammen, die jeweils völlig andersgearteten Textsorten zuzuschreiben sind. Dies veranlaßt uns, der Schlußbemerkung Poppes zu „Geserica" besondere Aufmerksamkeit zu widmen: „Aus dem Obigen ersehen wir, daß die meisten sprachlichen Eigentümlichkeiten des Gesserkhan südmongolische sind. Daraus können wir die Schlußfolgerung ziehen, daß der mongolische Gesserkhan in der Südmongolei entstanden ist, wo er wahrscheinlich aus dem Tibetischen ins Mongolische übertragen worden ist."[7]

Die hier vorgestellten sprachlichen Eigenheiten, die Schriftstücken entstammen, die unzweifelhaft südmongolischer Provenienz sind, stützen nun aufgrund ihrer Übereinstimmung mit den Data aus „Geserica" die Schlußfolgerung Poppes über den geographischen Ort der Entstehung des mongolischen Geserkhan augenfällig. Den Versuch, eine der vielen fruchtbaren Hypothesen, die Nikolaus Poppe aufgestellt hat, verifizieren zu helfen, möge der Jubilar als bescheidenes Geschenk zu seinem 90. Geburtstag entgegennehmen.

[7] Vgl. oben op. cit. Anm. 1, dort 193.